

PSEUDO-ATHANASIUS,
CONTRA ARIANOS IV

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — A.F.J. KLIJN
G. QUISPEL — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME XXXVI



PSEUDO-ATHANASIUS, CONTRA ARIANOS IV

EINE SCHRIFT GEGEN ASTERIUS VON KAPPADOKIEN,
EUSEBIUS VON CÄSAREA, MARKELL VON ANKYRA
UND PHOTIN VON SIRMIIUM

VON

MARKUS VINZENT



E.J. BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1996

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Vinzent, Markus

Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV : eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium / von Markus Vinzent.

p. cm. — (Supplements to Vigiliae Christianae, ISSN 0920-623X ; v. 36)

Includes bibliographical references and indexes.

ISBN 9004106863 (cloth : alk. paper)

1. Arianism—Controversial literature—Early works to 1800.
 2. Apollinaris, Bishop of Laodicea, d. ca. 390.
 3. Asterius, the Sophist, d. ca. 341.
 4. Eusebius, of Caesarea, Bishop of Caesarea, ca. 260—ca. 340.
 5. Marcellus, of Ankara, Bishop of Ankara, ca. 280—ca. 374.
 6. Photinus, Bishop of Sirmium, d. 343.
- I. Title.
II. Series.

BT1350.V56 1996

273'.4—dc20

96-32337

CIP

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

[Vigiliae Christianae / Supplements]

Supplements to Vigiliae Christianae : formerly Philosophia Patrum ; texts and studies of early Christian life and language.

– Leiden ; New York ; Köln : Brill.

Früher Schriftenreihe

ISSN 0920-623X

NE: HST

Vol. 36. Vinzent, Markus: Pseudo-Athanasius, contra Arianos

IV. – 1996

Vinzent, Markus:

Pseudo-Athanasius, contra Arianos IV : eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium / von Markus Vinzent. – Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1996

(Supplements to Vigiliae Christianae : Vol. 36)

ISBN 90-04-10686-3

ISSN 0920-623X

ISBN 90 04 10686 3

© Copyright 1996 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by E.J. Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Frau Caroline Penrose Bammel (1940-1995)
- Ordentliches Mitglied der Britischen Akademie -

gewidmet

INHALT

Vorwort	ix
I. Die Forschungsgeschichte	1
1. „Contra Arianos IV“ — ein Werk des Athanasius und eine Quelle für die Theologie des Arius, des Sabellius und des Paulus von Samosata	1
2. „Contra Arianos IV“ — eine Schrift gegen Markell und Photin	5
3. Die Schrift „Contra Arianos IV“ - ein Pseudathana- sianum und die Suche nach dem Verfasser	12
4. Zusammenfassung	34
II. Einleitungsfragen	35
1. Struktur und Inhalt	35
1.1 Schematisierter Aufbau	35
1.2 Inhaltliche Skizze	37
2. Stil und Sprache	42
2.1 Die Argumentatio	48
2.2 Die Perspicuitas	51
2.3 Die Brevitas	53
2.4 Die Lebendigkeit	54
2.5 Sitz im Leben	57
3. Verfasserschaft und Datierung	58
III. Die Theologie	89
1. Gott, der Erzeuger und der Gezeugte	90
2. Logos und Sohn	104
3. Christus, der Herr	107
3.1 Christus ist „Gottes Logos, Weisheit, Sohn und Kraft“ ..	107
3.2 Christus ist der eine Sohnlogos, der Gottes- und Menschensohn	108
3.2.1 Christus, der Gottessohn	108
3.2.2 Christus, der Menschensohn gewordene Gottessohn	110
3.2.3 Christus, der Gottmensch	112
3.2.4 Christus, der Mittler, und die Erlösung	120
4. Der Heilige Geist	125

IV. Die theologische Diskussion	129
1. Die Gegner und der Streit	129
1.1 Die Ketzerbezeichnungen	129
1.2 Die gegnerischen Schriften	130
1.3 Die Methode und die Art der Widerlegung	137
1.4 Die Gliederung und die Themen der Diskussion	138
2. Rekonstruktion der Diskussion	138
2.1 Gott ist der Erzeuger und der Gezeugte, der Ursprung und der Entsprungene, oder: Refutatio der den Gegnern (Asterius, Eusebius, Markell und Photin) gemeinsamen Prinzipienlehre und Logoslehre: Ps.-Ath., c. Ar. IV 1-8 (43,1-52,11 S.)	139
2.1.1 Gegen Zweieursprünglichkeit und Vielursprünglichkeit	141
2.1.2 Gott — kein Kompositum	160
2.1.3 Christus — kein Selbstprodukt	166
2.1.4 Christus — kein Produkt Gottes	184
2.1.5 Gegen eine Differenzierung zwischen Sein und Wirken in Gott	190
2.1.6 Gegen eine Fehldeutung der Titel „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24)	197
2.1.7 Der Mittler — Mensch oder Gott?	204
2.2 Die Debatte zwischen Asterius, Markell und Eusebius um die Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10: Ps.-Ath., c. Ar. IV 8-15 (52,12-59,15 S.)	210
2.2.1 Gegenüberstellung der asterianisch-eusebianischen und der markellischen Lehre vom Vater und Sohn: Ps.-Ath., c. Ar. IV 8-11 (52,12-55,13 S.)	211
2.2.1.1 Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,12-53,3 S.)	211
2.2.1.2 Ps.-Ath., c. Ar. IV 9f. (53,4-54,14 S.)	228
2.2.1.3 Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (54,14-55,14 S.)	237
2.2.2 Markells Lehre vom ruhenden und wirkenden Logos in Gott: Ps.-Ath., c. Ar. IV 12-15 (55,14-59,15 S.)	247
2.2.2.1 Gott und die Schöpfung: Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,14-57,2 S.)	248
2.2.2.2 Die markellische Lehre von der Ausdehnung der Gottheit: Ps.-Ath., c. Ar. IV 13-15 (57,3-60,11 S.)	262

2.3	Drei Varianten der Unterscheidung von Logos und Sohn: Ps.-Ath., c. Ar. IV 15-36 (59,18-87,2 S.)	278
2.3.1	Darstellung der drei Positionen zur Unterscheidung von Logos und Sohn und grundsätzliche Überlegungen dagegen: Ps.-Ath., c. Ar. IV 15-19 (59,18-65,27 S.)	278
2.3.2	Die Bestreitung der ersten Position: Der Mensch, den der Retter annahm, ist Sohn. - Ps.-Ath., c. Ar. IV 20f.; 30-36 (66,1-68,2; 79,1-87,2 S.)	300
2.3.2.1	Ps.-Ath., c. Ar. IV 20f. (66,1-68,2 S.)	300
2.3.2.2	Ps.-Ath., c. Ar. IV 30-36 (79,1-87,2 S.)	316
2.3.3	Die Bestreitung der zweiten Position: Die Verbindung von Mensch und Logos ist Sohn. - Ps.-Ath., c. Ar. IV 21f. (68,2-69,12 S.)	351
2.3.4	Die Bestreitung der dritten Position: Der Logos wurde, als er Mensch wurde, Sohn. - Ps.-Ath., c. Ar. IV 22-29 (69,12-78,22 S.)	357
2.4	Zusammenfassung	385
Bibliographie		387
I. Quellen		387
II. Sekundärliteratur		396
Register		417
1. Zitierte Schriftstellen		417
2. Nichtkanonische antike Autoren und Schriften		421
3. Moderne Autoren		446
4. Sachregister		449
5. Griechische Begriffe		462

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung eröffnet eine Frage neu, auch wenn sie diese nicht beantworten kann: Ist Apolinarius von Laodicea der Verfasser des Pseudathanasianum „Contra Arianos IV“? Wohl aber wird sie die Schrift in ihren historischen Kontext setzen.

Während am Anfang dieses Jahrhunderts Anton Stegmann bereits mit dem Titel seiner Würzburger Dissertationsschrift („Die pseudo-athanasianische ‘IVte Rede gegen die Arianer’ als κατὰ Ἀρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut“) verdeutlichte, er habe den Verfasser der pseudonymen Schrift „Contra Arianos IV“ in Apolinarius entdeckt, vermeldete Jan Slomka in seiner im Jahr 1993 in Rom veröffentlichten Doktorarbeit, Apolinarius sei als Verfasser von c. Ar. IV definitiv auszuschließen. Nur wenige Jahre zuvor hatte R. P. C. Hanson unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß er in c. Ar. IV nicht die leiseste Spur apolinareischer Theologie sehen könne. Hauptargument gegen die Verfasserschaft des Apolinarius war diesen beiden und anderen Forschern vor ihnen allerdings nicht so sehr die Theologie oder die Sprache des Textes, sondern die unter anderen von Anton Stegmann vorgeschlagene für sie aber inakzeptable Datierung von c. Ar. IV auf die Jahre „337 - 342 oder ca. 340“. Wegen der in diesem Text prononciert vorgetragenen Lehre von der Homöousie von Vater und Sohn und wegen der Vermutung, daß der Verfasser aus eustathianischen Kreisen stamme, plädierten R. P. C. Hanson und J. Slomka für die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts als Zeit der Entstehung. Dann aber, so argumentierte man, könne dieser Text nicht von der Hand des Apolinarius kommen, da dieser in diesen Jahren bereits in christologische Streitigkeiten verwickelt war, von denen man in c. Ar. IV nichts zu finden glaubte.

Um das zweite Problem nicht vor dem ersten anzugehen—das der Verfasserschaft nicht vor dem der Datierung—, wird im folgenden möglichst genau der historische Ort von c. Ar. IV zu bestimmen versucht. Doch bereits diese Untersuchung wurde so umfänglich, daß ein detaillierter Vergleich mit Werken des Apolinarius, des Eustathius und anderer Autoren des vierten Jahrhunderts, insbesondere mit den Arianerreden des Athanasius, der im Rahmen eines Verfassernachweises hätte erfolgen müssen, nicht mehr bewerkstelligt werden konnte. Er hätte den Rahmen dieser Untersuchung gesprengt. Doch ohne einen positiven Nachweis, verbunden mit der Gegenprobe bei anderen zeitgenössischen Autoren, kann auch mit der Beantwortung der Datierungsfrage in der umstrittenen Verfasserfrage noch keine überzeugende Antwort gegeben werden.

Die Arbeit bietet im ersten Kapitel einen Einblick in die Forschungsgeschichte. Ihr folgt im zweiten Kapitel innerhalb der Einleitungsfragen eine kurze inhaltliche und stilistisch-sprachliche Analyse der Schrift und einige Ausführungen zur Verfasserschaft und zur Datierung von c. Ar. IV. In Kapitel III und Kapitel IV wird das Wagnis unternommen, nicht im Sinne eines Kommentars am Text entlangzugehen, sondern sich diesem in zwei verschiedenen Anläufen zu nähern. In einem ersten wird gefragt, welches die theologische Position des Verfassers ist, in einem zweiten, gegen wen sich der Verfasser mit seinem Werk richtet und worauf seine Argumentation basiert. Zur Beantwortung dieser beiden Fragenbereiche wurde versucht, eine möglichst weitgehende, gleichsam „archäologische“ Rekonstruktion der theologischen Diskussion zu bieten, die sich aus c. Ar. IV erheben läßt. Die getrennte Darstellung der Position des Verfassers (Kapitel III) und die anschließende Rekonstruktion der gegnerischen Meinungen (Kapitel IV) bieten zwei Vorteile gegenüber einem Kommentar. Erstens tritt trotz der dichten antilogischen Struktur von c. Ar. IV zunächst das *Proprium*, der eigene theologische Standpunkt, des Verfassers deutlich hervor, zweitens läßt sich der historischen Verortung des Textes Vorrang geben vor dessen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte. Letztere werden in der vorliegenden Untersuchung nur in Ansätzen geboten und können extensiv erst im Zusammenhang mit einem positiven Verfassernachweis geschrieben werden. Ein Kommentar im klassischen Sinn, wie er mustergültig jetzt auf gräzistischer Seite von Chr. Riedweg für die pseudojustinische, sogenannte *Cohortatio ad Graecos* vorgelegt wurde—vermutlich ein Werk des Markell von Ankyra—, scheint ebenfalls für c. Ar. IV erst dann angeraten, wenn die Verfasserfrage weiter erhellt worden ist.

Um das Hauptergebnis vorwegzunehmen: Die Auswertung aller Zeugnisse spricht eindeutig für die bereits von Anton Stegmann vorgeschlagene Datierung der Schrift auf die Zeit um das Jahr 340. Da die ins Gespräch gebrachte spätere Abfassungszeit (zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts) bislang den Haupteinwand gegen die Verfasserschaft des Apolinarius darstellte, ist, wie auch die durchweg in der vorliegenden Studie notierten Parallelen zu Apolinarius' Schriften bestätigen, die Frage nach dessen Urheberschaft an c. Ar. IV wieder neu zu stellen.

Es sei noch den Gönnern, Lehrern und Freunden gedankt. Ohne eine Senior Research Fellowship des King's College, Cambridge/Großbritannien, im Rahmen des Projektes „Origin, Growth, Triumph and Tragedy of Early Christianity“ der Jahre 1993 bis 1995 hätte die vorliegende, im Jahr 1980 von Prof. Dr. R. M. Hübner

(damals: Eichstätt, heute: München) angeregte und seither verfolgte Studie nicht ihren Abschluß finden können. Ich möchte daher meinen Cambrdiger Kolleginnen und Kollegen herzlich für den interdisziplinären Austausch danken. Dem Provost des College und den übrigen Fellows weiß ich mich für die offene Aufnahme in ihren erlauchten Kreis zu Dank verpflichtet. Vor allem die geistige Auseinandersetzung mit diesen und weiteren Forschern in Cambridge hat meine Arbeit vorangebracht. Wenn ich besonders Herrn Prof. Dr. Wolfram Kinzig nenne, so deshalb, weil er nicht nur aufmerksam das gesamte Manuskript las, sondern bereits vor der Zusammenarbeit in Cambridge, seit unserer Begegnung anläßlich der Untersuchungen zu Asterius von Kappadokien und damit über Jahre hinweg, zu einem Freund und kritischen Gegenüber geworden ist, der fast unerbittlich zu immer neuen Überprüfungen der eigenen Standpunkte herausfordert. Im Patristic Seminar Cambridge konnte ich wiederholt Teilergebnisse vorstellen und mit den anwesenden Kolleginnen und Kollegen diskutieren.

Ein anderer Kreis hat mich dankenswerterweise bei den Forschungen jahrelang wohlwollend und herausfordernd zugleich begleitet. Seit 1991 trifft sich regelmäßig die Arbeitsgruppe zur *Editio maior* von Cyrillus Alexandrinus, *Contra Iulianum*: Frau Prof. Dr. Gerlinde Huber-Rebenich und die Herren Dr. Adriaan Breukelaar, Prof. Dr. Wolfram Kinzig, PD Dr. Stefan Rebenich, Prof. Dr. Christoph Riedweg und Prof. Dr. A. Martin Ritter.

Wichtige Anregungen und Korrekturvorschläge erhielt ich von Herrn Prof. Dr. M. Tetz (Bochum), dem für diese Unterstützung gedankt sei, weitere Förderung empfing ich durch die Gespräche mit Frau Dr. Kelley McCarthy Spoerl (USA) und den Herren Prof. Dr. Gerhard Feige (Erfurt) und Dr. Franz Xaver Risch (Berlin).

Mit unverminderter Zähigkeit und Hartnäckigkeit haben vor allem zwei Patristiker die Arbeit gefördert, Herr Prof. Dr. Reinhard M. Hübner und Herr Prof. Dr. A. Martin Ritter. Ersterer, mein Doktorvater, hatte die Arbeit vor Jahren initiiert und sie auch über die Umwege der Edition der Asteriusfragmente und der Edition der Markellfragmente hinaus begleitet. Letzterer ist selbstlos und hilfreich hinzutreten, und hat das Opus und seinen Autor im protestantischen Heidelberg beheimatet. Beiden sei für diese außergewöhnliche und beharrliche Stütze gedankt.

Die Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg im Wintersemester 1995/96 als Habilitationsschrift angenommen. Den Gutachtern, den Herren Prof. Dr. A. M. Ritter, Prof. Dr. G. Seebaß, Prof. Dr. R. M. Hübner, Prof. Dr. D. Hagedorn und Prof. Dr. H. Görgemanns, bin ich für

ihre Mühe zu Dank verpflichtet. Den Herren Prof. J. C. M. van Winden und Herrn Dr. J. den Boeft danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe Supplements to Vigiliae Christianae.

Ein Wort des Dankes gilt auch meinen Kolleginnen und Kollegen an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Im geschützten Umfeld und bei den Studien an den Textgrundlagen haben vielfältige Gespräche mit Frau Ursula Peters, Frau Marie-Luise Werlitz und den Herren Prof. Dr. Jürgen Dummer, Prof. Günther Christian Hansen und Dr. Franz Xaver Risch das Nachdenken über die vorliegende Studie gefördert.

Aus ganzem Herzen danke ich den Freunden Peter A. Staub, Sabine Welsch und Herrn Pfarrer Otto Leidner, ebenso sei den beiden lieben und verehrten Familien, meinen Schwiegereltern Ruth und Edelbert Holländer und meinen Eltern Else und Dr. Otwin Vinzent, gedankt.

Läst but not least möchte ich meiner Frau Jutta danken. Trotz eigener Forschungen hat sie weitherzig und engagiert immer wieder Freiräume geschaffen, in denen ich mich ganz dem Vorliegenden widmen konnte, mehr noch, sie bot und bietet den geistigen und menschlichen Rückhalt, auf dem ich wachsen und reifen durfte und darf. Wenn ich ihr nur annähernd ähnlich Partner sein kann, so sei dies der Ausdruck meines Danks.

Dieses Werk sei meiner Cambridger Kollegin Dr. Caroline Bammel gewidmet. Sie, deren frühen Tod wir im vergangenen Jahr betrauernten, hat mit ihrem geistigen Scharfsinn und zugleich mit ihrer Liebenswürdigkeit die ersten Schritte in England erleichtert. Ihr (und ihrem Mann) verdanken meine Frau und ich nicht nur anregende Nachmittage, sondern mit ihr verbinden sich auch die hoffnungsgetragenen und zugleich schweren Stunden des Abschieds.

Berlin, im Mai 1996

Markus Vinzent

KAPITEL I

DIE FORSCHUNGSGESCHICHTE

Die Anstrengungen, die in der Vergangenheit unternommen wurden, um die sogenannte „Vierte Rede gegen die Arianer“, die einige Jahrhunderte lang unter dem Namen des Athanasius tradiert worden war, zu erhellen, lassen sich recht klar in drei verschiedene Phasen gliedern:¹ Eine erste reicht von der älteren Patristik bis zur Forschung Mitte des 19. Jahrhunderts, in welcher c. Ar. IV weitgehend unkritisch als eine Schrift des Athanasius gegen Arianer, Sabellianer und Paulus von Samosata gelesen wurde; eine zweite umfaßt die relativ kurze Zeit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in welcher man herausstellte, daß c. Ar. IV in erster Linie nicht gegen Arianer, sondern gegen Markell von Ankyra und dessen Schüler Photin, den späteren Bischof von Sirmium, gerichtet sei; und eine dritte führt bis in die Gegenwart, in welcher die Schrift als Pseudathanasianum betrachtet wird und man deshalb vor allem nach ihrem Verfasser suchte.

1. „*Contra Arianos IV*“ — ein Werk des Athanasius und eine Quelle für die Theologie des Arius, des Sabellius und des Paulus von Samosata

Obwohl die Schrift „*Contra Arianos IV*“, wie J. H. C. Newman mit einer beeindruckenden Liste von Autoren belegt,² von den frühchristlichen Autoren nie unter die Werke des Athanasius gerechnet wurde und auch in einer ganzen Reihe späterer Aufzählungen der Werke des Athanasius entweder fehlt oder im Falle, daß sie erwähnt

¹ Eine kurzgefaßte, sehr informative Forschungsgeschichte bietet A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“ (1917), 1-6; die ältere und neuere Forschung in (nicht immer klar zu erkennender) Auswahl (und bis 1917 weitgehend abhängig von A. Stegmann und kaum über diesen hinausführend) bringt J. Slomka, *Il Quarto Discorso* (1993), 18-28.

² Cf. J. H. C. Newman, *Introductory Remarks on Discourse IV*, in: *Select treatises of S. Athanasius* (1844), 499 (erwähnt sind Theodoret, Justinian, Cyrill, Facundus und Papst Agathos); cf. auch Chr. Lash, *Saint Athanase dans les Écrits de Sévère d'Antioche* (1974); Severus von Antiochien zitiert von den Werken des Athanasius am häufigsten c. Ar. III, es begegnet aber nicht ein einziges Zitat aus c. Ar. IV.

wird, nicht immer mit den ersten drei Reden gegen die Arianer zusammengestellt ist oder ein Corpus von vier athanasianischen Reden (ep. ad epp. Aeg. et Lib. = Or. I; c. Ar. I-III = Or. II-IV) zu einer Reihe von fünf antiarianischen Reden ergänzt,³ hat fast die gesamte ältere patristische Forschung an der Echtheit dieser Schrift festgehalten und nicht den leisesten Zweifel an ihrer athanasianischen Provenienz gehegt. Selbst J. H. C. Newman hält Athanasius für den Urheber von „Contra Arianos IV“, auch wenn er diesen Text nicht mehr mit c. Ar. I-III zu dem athanasianischen Corpus von Schriften rechnet, die der große Alexandriner gegen die Arianer gerichtet hat.⁴ A. Stegmann zählt in seinem Überblick zur Forschungsgeschichte bereits die wichtigsten Vertreter der älteren Patristik auf, die c. Ar. IV dem Athanasius zuschreiben und den fast ausnahmslosen Konsens der Gelehrten bezeugen: R. Bellarmin,⁵ Ph. Labbé,⁶ G. Gerhard,⁷ J. Bollandus,⁸ L. E. Du Pin,⁹ G. Cave,¹⁰ L. S. Le Nain de Tillemont,¹¹ G. Stolle,¹² R. Ceillier,¹³ J. G. Walch,¹⁴ dessen Sohn Chr. W. F. Walch,¹⁵ D. Schramm.¹⁶ A. Stegmanns Liste ließe sich noch ver-

³ Den Nachweis der handschriftlichen Überlieferung (vor allem auch der Zählung der Rede als Oratio V adversus Arianos des Athanasius) bietet ausführlich A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“* (1917), 9-43, 87-91.

⁴ Cf. J. H. C. Newman, *Introductory Remarks on Discourse IV*, in: *Select treatises of S. Athanasius* (1844), 499.502; zu diesen Ausführungen cf. weiter unten Anm. 36.

⁵ *De Scriptoribus Ecclesiasticis*, Köln 1613, 108.

⁶ *Dissertationis Philologicae de Scriptoribus Ecclesiasticis*, Paris 1660, II 114.

⁷ *Patrologie*, ed. 3, Jena 1673, 205f. (mir nicht zugänglich).

⁸ *Acta sanctorum*, Maii t. I, die II, Venetien 1732, 187.

⁹ *Nouvelle bibliothèque* (21693), II 39f.

¹⁰ *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria*, London 1698, 66f.; er nimmt jedoch auf die Notiz von P. Felckmann (cf. weiter unten Anm. 28) Bezug: „Quinta quaedam habet, quae scripta esse post certamina Nestoriana suadere nonnullis videntur“.

¹¹ *Mémoires* VIII (1702), 190-192. 703. 725.

¹² *Aufrichtige Nachricht von den Leben, Schrifften und Lehren der Kirchenväter*, Jena 1733, 241 (mir nicht zugänglich).

¹³ *Histoire Générale des Auteurs Sacrés et Ecclésiastiques* (1735), V 217f.: „Ces quatre Discours sont tellement liés ensemble, qu'on voit bien qu'ils ne doivent faire qu'un seul corps ... et il n'y a que le quatrième qui finisse par la doxologie ordinaire. Ce qui marque que ce Livre étoit le dernier et une suite des trois autres. Photius compte cinq Livres de saint Athanase contre les Ariens, et il semble dire qu'ils ne faisoient qu'un seul corps, que l'on aura ainsi partagé tantôt en cinq, tantôt en quatre, comme il l'est aujourd'hui“ (R. Ceillier ist deutlich abhängig von der Notiz zu den Arianerreden der Mauriner Athanasiusausgabe (cf. weiter unten Anm. 17), die auch Le Nain de Tillemont nachgeschrieben hat).

¹⁴ *Bibliotheca Patristica*, Jena 1770, 439 (mir nicht zugänglich).

¹⁵ *Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien*, Leipzig 1764, II 681f.:

längern.¹⁷ Es gibt jedoch fünf interessante Forscher, die die Ausnahmen zur *communis opinio* bilden. Da man in ihnen Vorboten zur zweiten Phase der Forschungsgeschichte von c. Ar. IV sehen kann, werden sie im nächsten Abschnitt behandelt.

Daß die in c. Ar. IV anvisierten Gegner vornehmlich Arianer sind, gilt den genannten Forschern weitgehend als selbstverständlich. Darüber hinaus wird der Text gelegentlich auch als Quelle, zum Teil sogar als Hauptquelle, für die Lehre des Sabellius oder die Theologie des Paulus von Samosata ausgewertet.¹⁸ Erstaunlich ist es dann schon, daß Christian Wormius in seiner „*Historia Sabelliana*“ zwar an einer Stelle auf c. Ar. IV (als Oratio V) zu sprechen kommt, den Text aber

„Nach Montfaucons sehr gegründeten Urtheilen“ (681).

¹⁶ Analysis (1786), 143.

¹⁷ Z. B. A. Scultetus, *Syntagma* (1634), 423.452f.; M. Chr. Haken, *Jesus ante Mariam*, Wittenberg 1688, 19-24; die Notiz von B. Montfaucon zu den Arianerreden in der Maurineredition der Werke des Athanasius: *Athanasius, Opera*, ed. Congregatio Sancti Mauri, t. 1, Paris 1693: „Nihil opus est longiore disputatione, cum clarum sit ex hisce ipsis quatuor Orationibus nihil eas commune cum ullo alio Opere habere, sed ita inter se cohaerere, ut unum ipsae Opus simul conficiant, quarum prima sit principium, quarta autem omnium sit finis, quam sane ob causam sola haec ultima solita terminatur conclusione“ (404); wiederholt in: *Athanasius, Opera omnia*, I, Patavii 1777, 318; cf. R. C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, I-III, Lipsiae 1722 (= Meisenheim 1970), 325-390; G. Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Frankfurt a. M. 1729, 203; cf. dass., verbr. Auflage, Schaffhausen, 1740, 205; N. Alexander, *Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti ... editio omnium novissima*, Bd. 7, Paris 1787, 98; J. A. Möhler, *Kirchengeschichte*, herausgegeben von P. B. Gams, 1. Bd., Regensburg 1867, 440; J. Alzog, *Handbuch der Patrologie oder der älteren christlichen Literaturgeschichte*, Freiburg i. Br. ³1876, 227; J. Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, 2. Bd., Mainz 1883, 34.

¹⁸ Cf. J. Dräseke, *Maximus philosophus* (1893), 300: „Beim vierten Buche gegen die Arianer ist es die Widerlegung des Sabellios, die dem Buche bisher besonderes Ansehn verschaffte“; allerdings wurde J. Dräsekes durch seine weitere Beschäftigung mit c. Ar. IV später zu einem von dieser Betrachtung abweichenden Urteil geführt, welches weiter unten dargestellt wird; Beispiele für Forscher, die c. Ar. IV für Sabellius oder Paulus von Samosata auswerten, sind: C. Collins, *Dissertatio* (1736), 12 (Quelle für Paulus von Samosata); A. Natalis, *Historia ecclesiastica VI* (²1742), 427f.; J. A. Starck, *Versuch einer Geschichte des Arianismus I* (1783), 139 (zu Sabellius); F. Schleiermacher, *Über den Gegensatz* (1822); J. B. Schwab, *Dissertatio* (1839), 51 (zu Paulus von Samosata). 73f. (zu Sabellius); F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes* (1841), 257-275 (zu Sabellius mit dem Hinweis, daß der Monarchianismus die ursprüngliche Lehre der Kirche war). 428-434; J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte* (1845), 696-732, 703² u. ö. (zu Sabellius); J. Frohschammer, *Die Lehre des Sabellius: TThQ 31* (1849) 439-488, 443; W. Kölling, *Geschichte I* (1874), 18f. 144f. (Hauptquelle zu Sabellius); F. Böhringer, *Die Alte Kirche* (²1874), 174-181 (Hauptquelle zu Sabellius), 181-183 (zu Paulus von Samosata); P. B. Gams, Art. Sabellius, in: *WWKL*² 10 (1897) 1448-1452, 1449.

weder für die Darstellung der Theologie des Sabellius, noch für diejenige des Photin heranzieht.¹⁹

Differenzierter beurteilt Abraham Scultetus bei seiner Analyse von c. Ar. IV die in dieser Schrift attackierten Gegner.²⁰ Er referiert, gleich am Anfang der Schrift werde die Lehre von der Einzigkeit der Gottheit und der Zweiheit von Vater und Sohn mit der Frage verbunden, ob der Sohn aus sich selbst existiere, durch einen anderen hervorgebracht oder aus dem Vater gezeugt worden sei. Die Antwort, der Sohn müsse aus dem Vater gezeugt sein, weil es sonst zwei Prinzipien gäbe, liest A. Scultetus als Antwort auf solche Arianer, die die Lehre von zwei Weisheiten verträten. Diese meinten, „weil Christus durch die Weisheit des Vaters entstanden sei, sei er folglich nicht die Weisheit selbst“.²¹ Von diesen Arianern unterscheidet er solche, die entweder leugnen, daß dem Sohn ein Anfang seiner Königsherrschaft zukommt, oder die den Logos lediglich Sohn nennen, ohne daß ihm Wesen und Subsistenz zugeschrieben würde.²² Andere Gegner würden durch c. Ar. IV von den absurden Konsequenzen ihrer Lehre von der Ausdehnung der Einzigkeit zur Trinität belehrt,²³ des weiteren würden solche bekämpft, die Sohn und Logos unterscheiden.²⁴ Der letzte Teil der Schrift wendet sich gegen die Schüler des Samosateners, die aufgrund des Verses aus der Apostelgeschichte (Apg 10,36) den Sohn vom Logos trennen und behaupten, der Sohn sei Christus, der Logos aber sei ein anderer.²⁵ Anders gliedert F. Böhringer c. Ar. IV. Er sieht in den Anfangskapiteln der Schrift, vor allem in c. Ar. IV 1-4.11, eine Widerlegung des Arianismus, auf die der Kampf gegen den Sabellianismus in c. Ar. IV 12-26 folge, während in c. Ar. IV 26-36

¹⁹ Chr. Wormius, *Historia Sabelliana* (1696), 14; zur Zählung der Schrift als Oratio V cf. weiter oben Anm. 3; c. Ar. IV begegnet auch nicht in der umfangreichen Darstellung Photins bei Chr. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie III* (1766), 1-70.

²⁰ A. Scultetus, *Syntagma* (1634), 452f.; eine gewisse Annäherung an Struktur und Inhalt des Textes liegt auch vor bei R. Ceillier, *Histoire Générale des Auteurs Sacrés et Ecclésiastiques* (1735), V 225-227 (cf. dass. 2. éd., Paris 1860, V 129f.). Seiner Meinung nach richtet sich c. Ar. IV gegen Arianer, Eusebianer und andere, die „des vaines subtilités“ lehrten.

²¹ Ebd. 453; die Überlegung erinnert an Chr. H. G. Rettberg, *Marcelliana* (1794), cf. hierzu weiter unten Anm. 35.

²² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 8-12 (52,12-57,2 S.).

²³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 13-15 (57,3-59,15 S.).

²⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 15-29 (59,15-78,22 S.).

²⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 30-36 (79,1-87,2 S.).

Anhänger des Paulus von Samosata als Gegner anvisiert seien.²⁶ Die Argumentation in c. Ar. IV 4 scheint ihm eine Reaktion gegen die Lehre des Asterius von den zwei Kräften, wie sie in den Asteriusfragmenten zu finden sei, die Athanasius überliefert hat.²⁷

2. „*Contra Arianos IV*“ — eine Schrift gegen Markell und Photin

Der erste Gelehrte, der sich von der im vorigen Abschnitt beschriebenen communis opinio abhebt, ist P. Felckmann. Er äußert in einem Appendix zu der Heidelberger Editio Commeliniana (1601) Bedenken gegenüber c. Ar. IV.²⁸ Zwar bestreitet er nicht grundsätzlich die Verfasserschaft des Athanasius, meint aber, c. Ar. IV 34 setze die nestorianischen Streitigkeiten voraus.²⁹ Doch, wie A. Stegmann herausstellt, wurden diese Bedenken nicht nur „in den nachgefolgten Neuauflagen und Neuausgaben ignoriert“, sondern auch von den meisten späteren Forschern.³⁰

Die zweite Ausnahme bildet Chr. F. Rößlers „Bibliothek der Kirchen-Väter in Uebersetzung und Auszügen“ aus dem Jahr 1780. Zwar hält der Übersetzer der Auszüge aus c. Ar. IV diesen Text für ein authentisches Werk des Athanasius, das zum antiarianischen Corpus gehöre, doch er stößt sich in c. Ar. IV 29 an dem Homerzitat, das ihm nicht athanasianisch zu sein scheint. Ohne daraus grundsätzliche Schlüsse bezüglich der Verfasserschaft abzuleiten, bemerkt er: „Hätten wohl meine Leser hier eine Stelle aus dem Homer wider die Arianer erwartet? Und ist es nicht eben so fremd, daß die Rechtgläubigen Ursache haben sollen, gegen eben diese Gegner zu beweisen, daß *μονογενής* so viel als *αγαπητός* heiße: endlich ist wohl hier eine Ursache zu diesem Beweise? Können wir diese Stelle wohl für ächt athanasianisch halten?“³¹

²⁶ F. Böhringer, *Die Alte Kirche* (21874), 466-469.

²⁷ Cf. ebd. 483f.

²⁸ Athanasius, ed. Commeliniana, Heidelberg 1601, 46.

²⁹ Zu dieser und späteren Druckausgaben cf. A. Stegmann, *Die pseudo-athanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“* (1917), 1f.; J. Slomka, *Il Quarto Discorso*, 18f. Bei R. Ceillier, *Histoire Générale des Auteurs Sacrés et Ecclésiastiques* (1735), V 218 führt die Angabe P. Felckmanns wohl zu der eigenartigen Bemerkung: „Il (sc. Athanase) y combat encore par avance les hérésies de Nestorius, d'Eutyches et des autres qui sont venus depuis.“

³⁰ A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“* (1917), 2.

³¹ Athanasius, *Wider die Arianer* (1780), 151.

Die dritte Ausnahme bildet Chr. H. G. Rettberg, der mit seinen *Marcelliana* (1794) nicht nur die Grundlage für die neuere Markellforschung legt,³² sondern durch sein schmales Bändchen auch bereits auf eine Reihe von Einzelheiten aufmerksam macht, worauf Forscher ohne dessen Berücksichtigung und erst nach langwierigen eigenen Untersuchungen Jahrzehnte später wieder stoßen werden. K. Seibt bemerkt: „Die Ergebnisse (sc. von Chr. H. G. Rettberg) ... wurden vor Theodor Zahn kaum rezipiert, so daß Zahn reichlich daraus schöpfen konnte“.³³ Doch selbst Th. Zahn schöpft nicht alles aus, was Chr. H. G. Rettberg bereits bietet. Denn wenigstens nach zwei Seiten hin ist der ältere Gelehrte dem jüngeren Kollegen voraus: Was das Referat gegnerischer Theologie in Markells Brief an Julius betrifft, verweist Chr. H. G. Rettberg bereits auf die richtigen Parallelen zu Asterius,³⁴ und betreffs c. Ar. IV verfährt er nicht nur deutlich den antimarkellischen Charakter dieser Schrift, sondern bestreitet auch energisch deren Authentizität. Eine so eindeutige antimarkellische Stellungnahme wie die von c. Ar. IV wolle er Athanasius nicht zuschreiben.³⁵

Die vierte Ausnahme bildet J. H. C. Newman mit seiner Übersetzung von c. Ar. IV und seinen Anmerkungen zu dieser Schrift in

³² Cf. K. Seibt, *Die Theologie des Markell* (1994), 17: „Die 1794 erschienenen ‘Marcelliana’ Rettbergs bilden eine Zäsur in der Erforschung Markells, da sie die Grundlagen für die Markellsicht des 19. und auch noch weitgehend des 20. Jahrhunderts legten.“

³³ K. Seibt, *Die Theologie des Markell* (1994), 17.

³⁴ Auch mir war leider, als ich mich zu Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 214f. Kl.) äußerte, nicht mehr präsent, was Chr. H. G. Rettberg hierzu ausgeführt hatte; doch seine Ausführungen stützen die von mir vorgetragene These, daß in Markells Brief einleitend vor allem asterianische Theologie referiert wird, cf. M. Vinzent, *Die Gegner*.

³⁵ Cf. Chr. H. G. Rettberg, *Marcelliana* (1794): „Inter eos, qui Marcelli sententiam evertere studuerunt, *Athanasium* nemo veterum aut recentiorum, quem equidem legerim, nominavit. Is tamen, nisi or. 5 contra Arianos panniculus est, ut alia plurima, adsutus, ipsum illum *de subiectione Filii* librum refellere voluit: quod cuique patebit, qui perlectis hisce fragmentis ad istius orationem demum accesserit. Ubique Sabellium quidem nominat, sed Marcellum intelligit, ut alii eiusdem aetatis solent, qui non Sabellium modo, sed et Sabellios rhetorice adpellant: quod neglectum Epiphania aliisque veterum ... et qui hunc incauti sequuntur, mirarum turbarum causa fuit. Arianorum parcius, et tanquam praeteriens, eorumque exemplo commonens, meminit. Unde hoc saltem conficitur, titulum aliud promittere, aliud dare paginas: deinde et hoc, Marcellum auctori σαβελλίζειν visum. Sed panniculum alienum esse aio, qualis est *de aet. subst. F. et Sp. S. de hum. nat. susc.* qualis et *c. gentes et de incarn. verbi Dei cet.*“ (VII) Eine Seite weiter schreibt er: „... denique quod Athanasium, de Marcello quid sentiret, rogavit (sc. Epiphanius), si is utique Marcellum scripto refutaverat, Athanasius contra, quem in refutatione ista μαίνεσθαι dixerat, ὡς ἀπολογησάμενον εἶχε.“

den „Select Treatises of S. Athanasius“ (1844),³⁶ einer Arbeit, die mit gekürzten Anmerkungen im Jahr 1892 zum Wiederabdruck gelangte in „A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church“.³⁷ Wie weiter oben erwähnt, rüttelt J. H. C. Newman nicht an der Verfasserschaft des Athanasius, doch eingedenk der fast gesamten anderslautenden Forschungsmeinung nimmt sich die Loslösung der Schrift c. Ar. IV von c. Ar. I-III schon als eine besondere Leistung aus. Hauptanlaß für die Sonderstellung von c. Ar. IV ist für J. H. C. Newman die anders anzusetzende Gegnerschaft von c. Ar. IV gegenüber c. Ar. I-III. Während letztere vorwiegend als Schriften gegen die Arianer zu lesen seien, wende sich Athanasius mit c. Ar. IV vor allem gegen Photin von Sirmium: „Yet in spite of authorities so great and so concordant, I think it may be made plain with very little trouble, that the Fourth of these Orations ... is not written against the Arians, nor is an Oration, nor is even a continuous discussion, but is a collection of fragments or memoranda of unequal lengths, and on several subjects, principally on the Photinian heresy, partly on the Sabellian and Samosatene, and partly indeed, but least of all, on the Arian.“³⁸ Die Schlußfolgerung bezüglich der von Athanasius mit c. Ar. IV angegriffenen Gegner lautet: „All this leads to the suspicion, that the heresy which forms the principal subject of the Book, is that imputed to his friend Marcellus, and persons connected with him“. Interessanterweise kommt J. H. C. Newman hierbei auf die Art und Weise zu sprechen, in der Apollinarius von Laodicea seine Gegner widerlegt hatte: „For it is well known that in the exactly parallel case of Apollinaris, while he writes Tract after Tract against the heresy in the severest terms, he observes throughout a deep silence about its promulgator.“ Neben der äußeren Nichtbezeugung von c. Ar. IV in den patristischen Quellen sind es vor allem Stil und Inhalt von c. Ar. IV, mit welchen J. H. C. Newman die Sonderstellung dieser Schrift zu erhärten sucht. Dabei verweist er am Ende noch auf eine ältere Untersuchung—möglicherweise eine weitere, fünfte Ausnahme zur *communis opinio*—, die ihm nachträglich und zufällig in die Hände gelangt sei und welche seine These vom antimarkellischen Charakter von c. Ar.

³⁶ Select Treatises of S. Athanasius, Archbishop of Alexandria, in Controversy with the Arians, translated with notes and indices by John Henry Cardinal Newman (1844).

³⁷ Athanasius, Bishop of Alexandria, Select writings and letters. Edited, with Prolegomena, Indices and Tables by Archibald Robertson (1892), 303-447.

³⁸ Select Treatises of S. Athanasius, 499.

IV bestätigt habe.³⁹ Als Abfassungszeit schlägt J. H. C. Newman vor—einer Anregung B. Montfaucons folgend, nach der Athanasius nach dem Tod des Eusebius von Cäsarea nicht mehr von οἱ περὶ Ἐυσεβίου gesprochen habe,—c. Ar. IV sei „either ... written many years prior to those which it is considered to follow (sc. c. Ar. I-III), or it is made up of portions belonging to separate dates“.⁴⁰

Die Ergebnisse J. H. C. Newmans werden zunächst fast ausschließlich im englischsprachigen Raum aufgegriffen. J. Kaye und W. Bright stimmen ihm zu.⁴¹ In Deutschland aber spricht sich lediglich J. Kuhn in seiner Dogmatik für den antimarkellischen Charakter von c. Ar. IV aus, und J. Fisch notiert zu seiner deutschen Übersetzung der Reden gegen die Arianer für die „Bibliothek der Kirchenväter“, daß c. Ar. IV wohl ein „Entwurf zu einer größeren Schrift“ sei.⁴²

³⁹ Cf. *Select Treatises of S. Athanasius*, 503: „It is satisfactory to be able to add that, since these remarks were drawn up, I have found them incidentally confirmed by the writer of a small work in duodecimo, entitled, 'In Eusebii contra Marcellum Libros Selectae Observationes, Auctore K. S. C. Lipsiae, 1787.' Having mentioned Athanasius's 'fifth book,' as he calls it, 'against the Arians,' he continues, 'ibi enim, ut in libro de Aet. Subst. Fil. et Sp. S. sententiam Marcelli, supresso tamen nomine, refellit. Quod an aliis jam sit observatum, ignoro.' p. 28"; vielleicht handelt es sich bei diesem Werk auch lediglich um Rettbergs Beitrag in den *Annales literar. Helmstädtenses* vom Jahr 1787, der auch separat in Leipzig 1787 erschienen war (diesen Hinweis verdanke ich einem Schreiben von Prof. Dr. M. Tetz vom 20.12.1995).

⁴⁰ *Select Treatises of S. Athanasius*, translated with notes and indices by John Henry Cardinal Newman (1844), 501; läßt man die athanasianische Verfasserschaft fallen, wird natürlich auch das Argument für die Abfassungszeit fragwürdig.

⁴¹ John Kaye, *Some Account of the Council of Nicaea in Connection with the Life of Athanasius*, London 1853. Er datiert c. Ar. I-IV in die Zeit um 358 (vii) und hält sie für genuin athanasianisch, akzeptiert aber J. H. C. Newmans Bemerkungen bezüglich der Gegnerschaft: „I concur in the opinion expressed by the Oxford annotator in the Introduction to the fourth Discourse, that it cannot be called a Discourse against the Arians, but is rather a collection of remarks on different heresies, the Photinian, Sabellian, and that of Paul of Samosata: a very small portion being directed against the Arians. The annotator thinks that the remarks are more immediately directed against Marcellus, whose disciple Photinus was“ (268f.); cf. *The Orations of St. Athanasius against the Arians*, ed. W. Bright (1873), LXXII.

⁴² Cf. J. Kuhn, *Die christliche Lehre* (1857), 344; *Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius*, übers. von J. Fisch (1872), 200; cf. A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“* (1917), 4; vorsichtiger als die ältere Forschung äußert sich auch J. Schwane, *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit*, Münster 1862, 150f., der c. Ar. IV nicht für Sabellius selbst auswertet, sondern meint, daß die Darstellung „des h. Athanasius“ zeige, „daß der Sabellianismus in Nordafrika noch weiter entwickelt und namentlich auch die Lehre vom h. Geiste, der dritten Person in der Gottheit, in den Irrthum hineingezogen wurde. Wenn er (sc. „Athanasius“) diese Erweiterung der Lehre auch dem Sabellius persönlich zuschreiben scheint, so wird sie wahrscheinlicher doch erst von seinen Schülern gemacht worden sein“ (151; cf. ebd. 188).

Th. Zahn, der im Jahr 1867 mit seiner Markellmonographie hervortritt, sind die Erkenntnisse von J. H. C. Newman entgangen, und auch diejenigen von Chr. H. G. Rettberg und J. Kuhn begegneten ihm erst, als er das entsprechende Kapitel zu c. Ar. IV bereits abgeschlossen hatte. Wie er selber angibt, macht er die Entdeckung, daß c. Ar. IV gegen Markell gerichtet ist, unabhängig von den früheren Arbeiten⁴³ und aufgrund eingehender eigener Untersuchungen.⁴⁴ Th. Zahn eröffnet den Abschnitt zu c. Ar. IV: „Was Athanasius in der 4. Rede gegen die Arianer bestreitet, ist nicht die Lehre des Sabellius, sondern ein Collectivum mannigfacher Theorien, unter denen auch die des Sabellius selbst vorkommt, meist aber nicht als Gegenstand der Bestreitung, sondern als abschreckendes Extrem, vor welchem Athanasius warnt.“⁴⁵ Offenkundig von der Entdeckung des antimarkellischen Charakters von c. Ar. IV so gefesselt und bemüht, seine These beweisen zu können, streift Th. Zahn nur mit einem Seitenblick die Frage nach der Provenienz der gegnerischen Argumente aus c. Ar. IV, die nicht markellisch sind. Obgleich er bereits zum „thetischen Eingang“ von c. Ar. IV schreibt, daß der Verfasser einer Meinung entgegentrete, „welche nicht die des Sabellius, auch nicht ganz die des Marcellus, am wenigsten aber arianisch ist“, verfolgt er diese Spur nicht weiter.⁴⁶ Er bemerkt lediglich, daß es in dieser Passage darum gehe, „daß die göttliche Weisheit, der Logos, der Sohn—mehr als einmal werden sie neben einander genannt—ohne Selbständigkeit im Vater sei. Mit besonderer Hervorhebung des ersten Begriffs führt er (sc. der Verfasser, für Th. Zahn: Athanasius) dann die doppelte Möglichkeit an, daß die Weisheit als Eigenschaft Gottes, oder Gott selbst als die Weisheit gedacht werde; die aus letzterer sich ergebende Absurdität sei bei Sabellius zu finden.“⁴⁷ Ohne diesen Passus zu kommentieren, schreitet Zahn zur Darstellung von c. Ar. IV 3: „Im dritten Kapitel geht er (sc. der Verfasser) von dem Satz

⁴³ Cf. Th. Zahn, Marcellus (1867), 198³: „Die ... Analyse der 4. Rede gegen die Arianer war vollständig niedergeschrieben, wie sie jetzt zu lesen ist, in der irrigen Meinung, daß vorher Niemand das Richtige erkannt habe. Ich glaube den etwaigen Werth derselben nur zu erhöhen, wenn ich bemerke, daß mir nachträglich an *einem* Tage aus zwei ziemlich verborgenen Notizen bekannt geworden ist, daß schon Rettberg ... und Kuhn ... unabhängig von einander und beide in der Meinung, etwas Neues zu sagen, das Resultat der obigen umständlichen Beweisführung behauptet haben“.

⁴⁴ Cf. Th. Zahn, Marcellus, 198-208.

⁴⁵ Ebd. 198.

⁴⁶ Ebd. 199.

⁴⁷ Ebd.

aus, daß Christus der Logos sei, und legt nun denen, welche dies zugestehn, die Frage vor, ob der Logos aus sich selbst Existenz habe und dann mit dem Vater zusammen gewachsen sei, oder ob Gott ihn geschaffen und seinen Logos genannt habe.⁴⁸ Th. Zahn kommentiert: „Letzteres ist bekanntlich die arianische Lehre“, ersteres paßt „nur auf die Lehre Marcells von dem ewigen und unerzeugten Logos“, was dem Vorwurf entspräche, den bereits Eusebius Markell gegenüber erhoben habe.⁴⁹ Von c. Ar. IV 3 an „bis zum 24. Kapitel“, so meint Th. Zahn, denke Athanasius an Markell und an die „ihn verklagenden Eusebianer“.⁵⁰ Doch da sein Augenmerk auf Markell ruhen bleibt, geht er nicht weiter auf die Eusebianer ein, auch darauf nicht, welche eusebianischen Lehren in c. Ar. IV 1-8 bekämpft werden und wer genau diejenigen sind, die diese vertreten haben.⁵¹ „Erst im 25. Kapitel“, schreibt Th. Zahn weiter, „wendet er (sc. der Verfasser) sich gegen Sabellius selbst.“⁵² Was die Analyse von c. Ar. IV anbetrifft, beläßt es Th. Zahn bei diesen Bemerkungen. Diese umsichtige, auf weite Strecken hin unüberholte, jedoch einseitig auf Markell ausgerichtete Interpretation von c. Ar. IV ist es wohl, die bis zum heutigen Tag die Grundlage bildet, auf der c. Ar. IV als antimarkellisches Werk betrachtet wird. Sie ist aber auch der Grund dafür, daß bis in die Gegenwart hinein die Frage nach den arianischen Gegnern von c. Ar. IV nicht mehr gestellt wurde.⁵³ Nach den Worten U. Swarats, wurde „Zahns Erstlingsschrift ... von den Fachgenossen damals und ... heute ausgesprochen anerkennend behandelt“.⁵⁴ Dies gilt auch für Th. Zahns Nachweis der antimarkellischen Ausrichtung von c. Ar. IV.⁵⁵

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd. 200f.

⁵¹ Cf. ebd. 200f.; Th. Zahn spricht undifferenziert vom „Arianismus der Eusebianer“ (ebd. 201).

⁵² Ebd. 201; cf. ebd. 205.

⁵³ Was J. Slomka, *Il Quarto Discorso* (1993), 74-84 unter dem Titel „Gli Ariani“ bietet, geht über eine unkritische Paraphrase des Textes kaum hinaus; er kommt jedenfalls ohne jeden Quellenvergleich aus.

⁵⁴ U. Swarat, *Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker*, Wuppertal / Zürich 1991, 16 (ebd. 16f. die Wirkungsgeschichte von Th. Zahns Markellmonographie); leider geht U. Swarat nicht auf Th. Zahns Bemerkungen zu c. Ar. IV ein.

⁵⁵ Man vergleiche die Bemerkung von W. Möller, *Rez. zu Th. Zahn* (1869), 164: „Wir halten nun den S. 199ff. versuchten Nachweis, worin Zahn selbständig mit Rettberg und Kuhn ... zusammengetroffen ist, daß Athanasius in der vierten Rede gegen die Arianer es nicht sowol mit Sabellius als vornehmlich mit Marcell, dessen Lehre nur als zum Sabellianismus führend charakterisirt wird, zu thun habe, in der

Einige Jahre nach dem Erscheinen von Th. Zahns Markellmonographie versucht A. Robertson die Einsichten J. H. C. Newmans zu c. Ar. IV mit denen von Th. Zahn zu kombinieren. In seiner Einleitung zum Wiederabdruck von J. H. C. Newmans Übersetzung von c. Ar. I-IV in den „Select Writings and Letters of Athanasius, Bishop of Alexandria“ in „A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church“⁵⁶ führt er in enger Anlehnung an J. H. C. Newman aus, daß neben den äußeren Belegen eine ganze Reihe von Gründen gegen eine Zugehörigkeit der vierten Rede zu c. Ar. I-III sprächen: „Its non-conformity to the structural plan of *Orat.* i.-iii., ... the use of the term ὁμοούσιον ...; ... certain peculiarities of style which seem characteristic of disjointed notes rather than of a systematic treatise; ... the reference to ‘Eusebius’ (of Caesarea) as apparently still living (§ 8); and ... the general absence of personal reference to opponents, while yet a definite and extant system seems to be combated.“⁵⁷ Diese Eigentümlichkeiten führen jedoch auch A. Robertson nicht zum Zweifel an der athanasianischen Verfasserschaft,⁵⁸ sondern werden—wie von J. H. C. Newman zuvor—aus der Tatsache heraus erklärt, daß das vorliegende Material „of a series of fragmentary notes against several heresies“ bestehe, „which for some unknown reason came to be incorporated, possibly by Athanasius himself or by his secretaries, in the great anti-Arian Manifesto“.⁵⁹

In seiner Rezension zum Wiederabdruck von J. H. C. Newmans Übersetzung in der Ausgabe von A. Robertson setzt sich G. Krüger im Jahr 1893 mit dem Zweifel an der Zugehörigkeit von c. Ar. IV zu den ersten drei Arianerreden des Athanasius erstmals auseinander, geht in seiner Schlußfolgerung aber noch einen Schritt weiter als Newman-Robertson und zweifelt überhaupt an der athanasianischen Verfasserschaft dieser Rede.⁶⁰ Dieses Urteil G. Krügers hängt mit der Kenntnisnahme eines Aufsatzes zusammen, der im selben Jahr 1893

Hauptsache für gelungen.“

⁵⁶ Ath. Alex., ed. A. Robertson (1892), 431f.; leider wurden bei dem Wiederabdruck der Übersetzung insbesondere die Anmerkungen J. H. C. Newmans zu c. Ar. IV stark gekürzt, cf. die Bemerkung zur Einleitung in die Übersetzung von c. Ar. I-IV in: ebd. 305.

⁵⁷ Excursus C, in: Ath. Alex., ed. A. Robertson, 431.

⁵⁸ Excursus C, in: Ath. Alex., ed. A. Robertson, 431; hier die Meinung, c. Ar. IV stamme von Athanasius und richte sich gegen Markell: „A comparison with the works of Eusebius against Marcellus leaves little doubt that the system combated by Athan. is that of the latter.“

⁵⁹ Introd. to Four Discourses against the Arians, in: Ath. Alex., ed. A. Robertson, 303-305, 304.

⁶⁰ Cf. G. Krüger, Rezension (1893), 358f.; zu G. Krüger cf. weiter unten.

veröffentlicht wurde und in welchem J. Dräseke ausdrücklich die athanasianische Verfasserschaft an c. Ar. IV bestreitet.⁶¹ Doch mit diesem Beitrag von J. Dräseke gelangt man zu einer dritten Phase der Beschäftigung mit c. Ar. IV.

3. Die Schrift „*Contra Arianos IV*“ — ein *Pseudathanasianum* und die Suche nach dem Verfasser

Auch wenn seit Chr. H. G. Rettberg hin und wieder vor allem im Zusammenhang mit einer kritischen Bewertung der Gegnerschaft von c. Ar. IV auch die Zugehörigkeit dieser Schrift zu den Werken des Athanasius infrage gestellt wurde, so sind es erst die Ausführungen J. Dräsekes und die bald darauf fast gleichzeitig entstehenden Arbeiten von K. Hoss und A. Stülcken, die eine neue Phase der Auseinandersetzung mit c. Ar. IV einleiten.

Nachdem J. Dräseke zuerst beiläufig im Jahr 1884 noch an der athanasianischen Verfasserschaft von c. Ar. IV festhält,⁶² widmet er sich neun Jahre später dieser Schrift eingehender und kommt zu dem gegenteiligen Ergebnis. Als Verfasser versucht er schließlich, Maximus philosophus zu erweisen.⁶³ Auch wenn der Zuschreibungsversuch nicht positiv aufgenommen wird, so machen doch J. Dräsekes Argumente gegen die Verfasserschaft des Athanasius, wie an der Reaktion G. Krügers abzulesen ist, Eindruck.⁶⁴ Zunächst stellt J. Dräseke fest, daß c. Ar. IV verglichen mit jeder der anderen, jeweils etwa gleich umfänglichen Rede gegen die Arianer nur von circa halbem Umfang ist.⁶⁵ Die äußere Bezeugung, wie auch Stil und Beweisführung der Schrift erinnern J. Dräseke dagegen an Pseudo-Basilius, „*Adversus Eunomium IV-V*“. Nicht zufällig teilen letztere Bücher die seit J. H. C. Newman verbreitete Beurteilung von c. Ar. IV, eine unfertige Materialsammlung zu sein.⁶⁶ Überhaupt kann J. Dräseke weitere

⁶¹ Cf. G. Krüger, Rezension (1900), 143: „Die Echtheit der 4. Oratio war mir seit Dräseke's Arbeit in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie (1883) (lies: 1893) zweifelhaft, obwohl ich nicht finden kann, daß die von Dräseke und jetzt von unseren Verfassern (sc. K. Hoss und A. Stülcken, cf. hierzu weiter unten) beigebrachten Gründe zwingend sind.“

⁶² Cf. J. Dräseke, Apollinarios von Laodicea (1884), 535.

⁶³ Cf. J. Dräseke, Maximus philosophus (1893).

⁶⁴ Cf. weiter oben Anm. 61.

⁶⁵ Cf. J. Dräseke, Maximus philosophus (1893), 297f.

⁶⁶ Cf. J. Dräseke, Maximus philosophus (1893), 299f.; F. X. Risch, Pseudo-Basilius, *Adversus Eunomium IV-V*, 18f.; F. X. Risch kommt aufgrund überzeu-

äußere und inhaltliche Parallelen zwischen diesen Pseudbasiliana und c. Ar. IV aufzeigen. Vor allem ähneln sie sich im Gebrauch theologischer Termini.⁶⁷ Da J. Dräseke Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V für Werke des Apollinarius hält, vergleicht er weitere Apollinaristica mit c. Ar. IV und resümiert, daß diese Schrift „eine ... nahe Berührung und Verwandtschaft in Darstellung und Ausdruck ... mit Apollinarios (aufweist)“.⁶⁸ Daß J. Dräseke c. Ar. IV trotz der Parallelen in Stil und Theologie nicht Apollinarius zuschreibt, hängt damit zusammen, daß nach seiner Meinung der Verfasser „in einigen Stücken ... von des Apollinarios, des grössten Theologen des 4. Jahrhunderts, Geiste zwar einen Hauch verspürt, diesen jedoch in seiner Schrift so wenig auffällig (hat) hervortreten lassen, dass die Rechtgläubigkeit der in jenem Buche enthaltenen Lehrdarstellung niemals auch nur im geringsten bezweifelt worden (sei)“.⁶⁹ J. Dräseke hält es darum für angemessener, c. Ar. IV Maximus philosophus zuzuschreiben, von dem Hieronymus in „de vir. inl. 127“ berichtet, er habe ein Buch „de

gender äußerer und innerer Gründe zu dem Urteil, daß die Schriften Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V „eine einheitliche Abhandlung“ bilden und inhaltlich und formal in ihrer Integrität vorliegen, auch wenn man anfangs „dem äußeren Anschein nach ... die Schrift tatsächlich für einen unverarbeiteten Auszug oder eine bloße Materialsammlung halten (könnte)“; bei seinem Vergleich mit charakteristischen Schriften des Apollinarius, die adv. Eun. IV-V ähneln, kommt er auch auf die pseudathanasianische vierte Rede gegen die Arianer zu sprechen (cf. ebd. 19), ohne jedoch weitere Schlüsse aus der Ähnlichkeit beider Werke zu ziehen.

⁶⁷ Cf. J. Dräseke, Maximus philosophus (1893), 301-303.308-312, 303: „Wer sich die Mühe nimmt, meine mehrfach zum Vergleich herangezogene Untersuchung des sogenannten vierten Buches des Basileios gegen Eunomius, in welchem ich den Ἀπολλινᾶριος κατ' Εὐνομίου des Apollinarios wiederentdeckt habe, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, der wird nicht in Abrede stellen können, dass der vorliegende Fall (sc. c. Ar. IV) mit jenem die grösste Ähnlichkeit hat“; „die Stelle des vierten Buches (sc. c. Ar. IV) (steht) allein mit dem Sprachgebrauch des Apollinarios (als Verfasser von adv. Eun. IV-V) im Ähnlichkeitsverhältnis“ und nicht mit Athanasius (ebd. 309); zwar wurde J. Dräseke in seiner zugegebenermaßen großen Spekulationsfreude oft belächelt, seine Annahmen müssen aber, wie die Forschungsgeschichten zu den Pseudbasiliana adv. Eun. IV-V, die J. Dräseke dem Apollinarius zuschrieb, und zu c. Ar. IV zeigen, sorgsamer bedacht werden als lange Zeit geschehen; cf. F. X. Risch, Pseudo-Basilius, Adversus Eunomium IV-V, 4: „Den ersten Versuch, den Verfasser von adversus Eunomium IV-V positiv zu bestimmen, wagt 1890 J. Dräseke. Ausgehend von einer Mitteilung des Philostorgius, wonach Apollinarius von Laodicea gegen die Apologie des Eunomius geschrieben habe, schlägt er diesen als Verfasser vor ... Dräseke fand keinen Anklang“. Nach einer Prüfung anderer Verfasservorschläge und in Vorwegnahme der eigenen Beobachtungen zu adv. Eun. IV-V kommt F. X. Risch aber schließlich zu dem vorsichtigen Urteil, daß all die Eigentümlichkeiten von adv. Eun. IV-V „so gut wie vollständig auf Apollinarius zu(träfen)“ (ebd. 12).

⁶⁸ Cf. J. Dräseke, Maximus philosophus (1893), 311.

⁶⁹ Cf. ebd., 312.

fide adversus Arianos“ geschrieben, und der, wie J. Dräseke meint, wegen c. Ar. IV von Theodoret „des Apollinarismus beschuldigt“ worden sei.⁷⁰ Allerdings muß man gestehen, daß die beiden Argumente vom „Hauch“ des Apolinarius in c. Ar. IV und der Bezichtigung des Maximus, wegen der Abfassung von c. Ar. IV apolinaristisch zu lehren, in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Nicht nur deshalb wird die von J. Dräseke vorgenommene Zuschreibung von c. Ar. IV an Maximus philosophus, für die er einen detaillierten positiven Aufweis schuldig bleibt, in der Forschung nicht akzeptiert. Eine ganze Reihe hier nicht nochmals zu nennender Argumente sprechen gegen seine Vermutung.⁷¹ Anders aber verhält es sich mit J. Dräsekes Versuch, c. Ar. IV in die Nähe des Apolinarius zu rücken. Diese Anregung hat, wie zu zeigen sein wird, die Forschung nachhaltig beeinflusst.

Was die Gegner von c. Ar. IV betrifft, so unterstreicht J. Dräseke im Unterschied zu Th. Zahn, daß die Schrift durchaus berechtigterweise den Titel „Gegen die Arianer“ trage: „Der Verfasser redet thatsächlich nur gegen die Arianer, aber er führt seine Sache so, dass er auf die Vorläufer des Arius, auf Sabellios (Kap. 2. 3. 9. 10. 13. 17. 25) und Paulus von Samosata (Kap. 30. 31. 32. 34. 36) mit einer Gründlichkeit zurückgeht, aus ihren Lehren den Arianismus und seine Verzweigung (Anhänger des Eusebios, Kap. 8) mit einer Klarheit herleitet, die seiner Geistesschärfe und Gelehrsamkeit alle Ehre macht.“⁷²

Nach J. Dräseke meldet auch A. v. Harnack in dem im Jahr 1894 erschienenen Band II seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte Zweifel an der athanasianischen Verfasserschaft von c. Ar. IV an.⁷³ Den

⁷⁰ Cf. ebd., 314.

⁷¹ Die Gegenargumente bei A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 150f. (mit weiterer Literatur); zwei Jahre später äußert sich J. Dräseke selbst etwas kritischer, cf. ders., Zur Athanasios-Frage, 262: c. Ar. IV gehört „höchst wahrscheinlich de(m) ... Philosophen Maximus“.

⁷² Cf. J. Dräseke, Maximus philosophus (1893), 304-308, 304.

⁷³ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II (1894), 208³: „Die 4. Rede gehört nicht neben die anderen und ist wohl unecht (Didymus??)“; diese Erkenntnis hat A. v. Harnack nicht überall in seiner Dogmengeschichte durchgehalten; denn man findet im selben Werk wenige Seiten weiter, daß c. Ar. IV 6f. als Belegstelle für Athanasius gebraucht wird (ebd. 210²), zwei Seiten später schreibt A. v. Harnack dann allerdings, eine „gute Zusammenfassung seiner (sc. des Athanasius) Meinung (läge vor) in der unechten Orat. IV 1“; auf Seite 244, Anm. 1 von Seite 242, liest man: „Athanasius würde auch die *Theologie* des M. (sc. Markell) bekämpft haben, wenn diese 4. Rede echt wäre“; ders., Art. Monarchianismus (1903), 333 wertet c. Ar. IV noch als Schrift des Athanasius aus, er auch vor einer „unvorsichtige(n) Benutzung“ derselben warnt, die „zur Entstellung der sabell.“

Ausschlag in der Forschung aber für die Auffassung, daß c. Ar. IV nicht von der Hand des Athanasius stammt, geben K. Hoss und A. Stülcken. Unabhängig voneinander und von verschiedenen Seiten herkommend, verweisen beide in ihren im selben Jahr 1899 publizierten Untersuchungen c. Ar. IV ausdrücklich in die Kategorie der Spuria.⁷⁴ K. Hoss argumentiert gegen die Echtheit zunächst mit dem Hinweis auf die Geschlossenheit des Corpus der drei antiarianischen Reden und dem inhaltlichen Unterschied zwischen diesen und c. Ar. IV.⁷⁵ Nach K. Hoss ist c. Ar. IV „eine Rechtfertigung der orthodoxen Christologie, einerseits das Verhältnis des Logos zu Gott, andererseits seine Menschwerdung betreffend.“⁷⁶ Mehr als Inhalt, Wortschatz und charakteristische Christologie ist es „der Stil“ von c. Ar. IV, der „einen andern Charakter“ aufweist als die Schriften des Athanasius.⁷⁷ Um so mehr erstaunt, daß K. Hoss „verschiedene Anzeichen vor(liegen sieht), dass gerade ... (die Anfangskapitel) nur verstümmelt uns erhalten (sind),“ hat er doch zuvor die Knappheit und Kürze des Ausdrucks als typische stilistische Eigenart von c. Ar. IV herausgehoben.⁷⁸ Inhaltlich entdeckt er eine Zweigliedrigkeit von c. Ar. IV. Ein erster Teil ist mit den Kapiteln 1-3 gegeben, in welchem „die innertrinitarische Stellung des Logos“ behandelt wird, und ein zweiter Teil mit den Kapiteln 4-36, in welchem der „eigentliche(n) christologische(n) Frage“ nachgegangen wird.⁷⁹ Diesen zweiten Teil findet er nochmals untergliedert in die Argumentation gegen die Arianer (c. Ar. IV 4-7), gegen die Eusebianer (c. Ar. IV 8) und gegen Markell (c. Ar. IV 8-29), wobei in c. Ar. IV 15.20 auch gegen Photin von Sirmium argumentiert werde.⁸⁰ Das abschließende Urteil zur Verfasserschaft lautet: „Ihr Verfasser (sc. der Oratio) ist nicht der alexandrinische Bischof, sondern ein Parteigenosse desselben, welcher der späteren Orthodoxie noch einen Schritt näher steht als er. Wer es genauer ist, lässt sich nicht sagen.“⁸¹

Gründlicher noch als K. Hoss geht A. Stülcken bei seiner Unter-

Lehre“ geführt habe (cf. ebd. 335).

⁷⁴ K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius (1899), 123-127; A. Stülcken, Athanasiana (1899), 50-58.

⁷⁵ K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius (1899), 123.

⁷⁶ Ebd., 124.

⁷⁷ Ebd., 126.

⁷⁸ Ebd., 124.

⁷⁹ Ebd., 124f.

⁸⁰ Cf. ebd., 125.

⁸¹ Ebd., 126f.

suchung der athanasianischen und pseudathanasianischen Schriften auf c. Ar. IV ein. Nach einer Überprüfung der Überlieferung kommt er zu dem Schluß: „C. Ar. IV ist von äusseren Zeugnissen gänzlich verlassen“. Doch da dieses Geschick auch c. Ar. I getroffen habe, kann dieser Punkt allein nicht ausschlaggebend sein.⁸² Dennoch ist seiner Meinung nach die überlieferungsgeschichtliche Zugehörigkeit von c. Ar. IV zu c. Ar. I-III mit „ziemlicher Sicherheit“ zu bestreiten.⁸³ Vor allem sind es die „aus der Schrift selbst gewonnene(n) Bedenken“, die gegen Athanasius als Verfasser sprächen, „so die Sprache und Schreibweise, auf die Dr. (Dräseke), vielleicht allzu vorsichtig,⁸⁴ wenig Gewicht legt ..., (und) die Gelehrsamkeit des Verfassers ...“⁸⁵ In der Charakterisierung des ganz anderen Gepräges dieser Schrift gegenüber c. Ar. I-III kann sich A. Stülcken den Erkenntnissen J. Dräsekes „nur anschliessen“: „Ein Kapitel z. B. wie das 4. oder 5., mit seinem unerbittlichen logischen Fortgang, mit seiner knappen Erörterung und Widerlegung aller theoretisch möglichen Einwände ist bei Athanasius beispiellos.“⁸⁶ Und da „die Prägnanz des Ausdrucks“ nicht nur im Eröffnungskapitel von c. Ar. IV begegne, sondern in allen Teilen der Schrift vorherrsche, gehöre sie ebenso wie die „Dialektik der Beweisführung“ zur „schriftstellerischen Manier des Verfassers“ von c. Ar. IV.⁸⁷ Wie K. Hoss weist A. Stülcken auch auf die „Lehrbesonderheiten“ von c. Ar. IV hin. Für ihn sind es vor allem die eigentümliche Logoslehre und die Christologie, die c. Ar. IV als nichtathanasianische Schrift kennzeichneten.⁸⁸ „Mit Rücksicht auf die nicht zu leugnenden mannigfachen Berührungen mit dem Gedankenmaterial des Athanasius würde man, wenn man die Unechtheit zugiebt, doch am besten c. Ar. IV einem *Schüler* oder Arbeitsgenossen *des Athanasius* zuschreiben ... Die Person des Verf. wird sich kaum ermitteln lassen.“⁸⁹ In der Fußnote hierzu erwähnt A. Stülcken, daß man vielleicht an Didymus als Verfasser denken könne. Ebenso stellt sich ihm die Frage, ob c. Ar. IV 30-36 von den vorausgehenden Kapiteln

⁸² Cf. A. Stülcken, *Athanasiana* (1899), 50-53.

⁸³ Ebd., 53.

⁸⁴ Dieses Urteil A. Stülckens ist deshalb bedeutsam, da J. Dräseke sonst eher Unvorsichtigkeit und Übereiltheit des Urteils—z. T. allerdings berechtigterweise—nachgesagt wird.

⁸⁵ A. Stülcken, *Athanasiana* (1899), 53.

⁸⁶ Ebd., 54.

⁸⁷ Ebd., 55.

⁸⁸ Cf. ebd., 55-57.

⁸⁹ Ebd., 57f. (Kursiv im Original).

nicht abgetrennt werden müsse und später entstanden sei, da in c. Ar. IV 30-36 „gegen ähnliche Gegner (gekämpft werde) wie z. T. ad Epict. ... und ... mehrfache Berührungen mit c. Apoll. (vorlägen)“.⁹⁰ Die Abfassungszeit von c. Ar. IV (zumindest der Kapitel 1-29), so nimmt A. Stülcken an, läge wohl vor dem Tod des Eusebius von Nikomedien, also „vor 341/2“, „andererseits“, schreibt A. Stülcken, „setzt die Verzweigung der Marcellischen Lehre c. 15. 20ff.—wenn es sich nicht etwa nur um verschiedene Ausdrücke bei Marcellus resp. um Konsequenzenmachereien des Verf. handelt,—voraus, dass man nicht mehr in allernächster Nähe seines ersten Auftretens stand. Die Zeit um 340 ist danach die wahrscheinlichste.“⁹¹

Kritischer als andere, doch wegen seiner grundsätzlichen Akzeptanz der Überlegungen J. Dräsekes, K. Hoss' und A. Stülckens durchaus repräsentativ für die weitere Forschung, äußert sich G. Krüger in einer Rezension zu den Werken von K. Hoss und A. Stülcken. Er hält die Nichtauthentizität von c. Ar. IV für wahrscheinlich, schränkt jedoch ein: „Ich (kann) nicht finden ..., daß die von Dräseke und jetzt von unseren Verfassern (sc. K. Hoss und A. Stülcken) beigebrachten Gründe zwingend sind. Dabei sieht Hoss in den christologischen Aussagen der Schrift wieder 'antiochenisches', Stülcken plädiert für Abfassung durch einen Schüler oder Arbeitsgenossen des Athanasius, womit seine eigenen Bemerkungen über die Christologie sich nicht ganz vereinigen lassen. Beide Kritiker sind jedenfalls der Meinung, daß Athanasius Wendungen wie Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας θεὸς ἄνθρωπος oder διὰ τοῦ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπου ... nicht habe gebrauchen können.“ K. Hoss betreffend schreibt er, daß dieser seiner Meinung nach „mehr behaupte als beweise“, und mahnt schließlich zur Vorsicht: „Wer einmal eine Liste der kritischen Operationen aufstellen wollte, die an patristischen Schriften bezüglich ihrer Echtheit oder Unechtheit vorgenommen worden sind, der würde erstaunt sein, wie wenig Hypothesen sich dauernd bewährt haben.“⁹² G. Krüger kann bei seiner Rezension noch nicht wissen, daß in der Tat schon wenige

⁹⁰ Ebd., 581; vergleicht man aber die Ausführungen A. Stülckens zu Ath., ad Epict., stellt man fest, daß er dort auf Parallelen in c. Ar. IV 30ff. verweist, die tatsächlich zum Teil in c. Ar. IV 21f. zu finden sind. Folglich läßt sich mit seiner obigen Begründung c. Ar. IV 30-36 nicht von c. Ar. IV 1-29 abtrennen. Der Fehler, der ihm unterlaufen ist, bestätigt aber, was weiter unten in Kapitel IV gezeigt werden wird, daß ein enger, inhaltlicher Zusammenhang zwischen den Ausführungen von c. Ar. IV 21f. und c. Ar. IV 30-36 besteht, da beide Abschnitte gegen denselben Gegner Photin von Sirmium gerichtet sind.

⁹¹ A. Stülcken, *Athanasiana* (1899), 57 (im Drucktext steht irrtümlich 431/2).

⁹² G. Krüger, Rezension (1900), 144.

Jahre nach den Arbeiten von J. Dräseke, K. Hoss und A. Stülcken fast niemand mehr an der athanasianischen Verfasserschaft von c. Ar. IV festhalten wird⁹³ und wenigstens diesbezüglich eine „kritische Operation“ der patristischen Forschung gelungen ist, die sich auf Dauer bewährt. Zwar nennt A. Stegmann auch die Namen einiger Patristiker, die weiterhin die Echtheit von c. Ar. IV vertreten,⁹⁴ aber er kann bereits für die Zeit vor 1917 eine ganz stattliche Reihe namhafter Autoren aufzählen, die c. Ar. IV „als unecht oder doch als wahrscheinlich unecht“ beurteilen.⁹⁵ Er nennt die Gelehrten G. Voisin,⁹⁶ J. Gummerus,⁹⁷ F. Cavallera,⁹⁸ A. v. Harnack,⁹⁹ R. Seeberg,¹⁰⁰ O. Bardenhewer,¹⁰¹ J. Lippl,¹⁰² G. Rauschen,¹⁰³ F. Loofs,¹⁰⁴ G.

⁹³ Cf. allerdings L. Coulange, *Métamorphose du Consubstantiel* (1922), 187: „Athanase tenait certainement pour hérétique la doctrine de Marcel et il l’a combattue énergiquement dans le quatrième *Discours contre les Ariens*, si, comme il est probable, cet écrit est de lui“; cf. auch die Ausführungen zu T. E. Pollard und H. Dörrie weiter unten Anm. 140.

⁹⁴ Cf. X. Le Bachelet, Art. Athanase (Saint): DThC 3 (1923) 2143-2178, er setzt c. Ar. IV I-IV in die Jahre 356-361 (ebd. 2158f.) und hält die Argumente von J. Dräseke, A. Stülcken und K. Hoss für „joint d’être convaincant“ (ebd. 2158); er vermag auch keinen inhaltlichen Unterschied zwischen c. Ar. IV zu c. Ar. I-III zu sehen und erklärt einen solchen im Stil mit dem Hinweis auf J. H. C. Newman, daß es sich in c. Ar. IV wohl um „une collection de matériaux ou de fragments divers“ handele (ebd. 2158). Insgesamt plazierte er den Text mit J. H. C. Newman aber in die „controverse eusébienne et marcellienne“ (ebd. 2158f.); cf. auch A. Seier, Art. Athanasius, in: KHL 1 (1907) 38; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l’Église*, Paris 1908, II³, 187¹; H. Kihn, *Patrologie*, Paderborn 1908, II 29; W. E. Barnes, in: ERE 2 (1909) 170; Fr. Lauchert, *Leben des hl. Athanasius des Großen*, Köln 1911, 79¹⁹⁰; H. Jordan, *Geschichte der altchristl. Literatur*, Leipzig 1911, 286.

⁹⁵ A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“* (1917), 5.

⁹⁶ Rez. von K. Hoss und A. Stülcken: RHE 1 (1900) 307-309, 308: „Nous partageons cependant (gg. F. Loofs, RE³) la manière de voir de Stülcken et Hoss“, und in Ergänzung zu deren Ergebnis fügt er an: „La doctrine christologique exposée dans ces traités (sc. c. Ar. IV, expositio fidei, sermo major de fide), nous paraît entièrement étrangère aux principes fondamentaux de la christologie d’Athanase“.

⁹⁷ Die homöusianische Partei (1900), 17³: „Nachdem sowohl Hoss als Stülcken ... Or. IV c. Ar. dem Ath. abgesprochen haben, repräsentiert diese ca 340 geschriebene (so Stülcken p. 58) Schrift einen unbekannten, aber als Denker und Schriftsteller sehr hoch zu schätzenden Nicäner.“

⁹⁸ St. Athanasie, Paris 1908, XIII. XXI¹.

⁹⁹ Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1909, II⁴, 208⁸.

¹⁰⁰ Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig 1910, II/3, 91.

¹⁰¹ Geschichte der Altkirchlichen Literatur, Freiburg i. Br. 1912, III/3, 54.

¹⁰² J. Lippl, Athanasius der Große, in Einleitung zu: Des heiligen Athanasius vier Reden gegen die Arianer. Vier Briefe an Serapion. Brief an Epiktet = Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt, Bd. 1 (BKV² 13), Kempten / München 1913, XXI: „Das vierte Buch ist indes unecht“.

¹⁰³ Grundriß der Patrologie, Freiburg i. Br. 1913, 116.

¹⁰⁴ RE³ 23 (Ergänzungen und Nachträge) (1913) 127.

Bardy.¹⁰⁵ Als besondere Beispiele kann man die beiden bedeutenden Patristiker F. Loofs und O. Bardenhewer herausgreifen. In seinen Artikeln zu „Arianismus“ und „Athanasius“ (beide 1897) akzeptiert F. Loofs aufgrund von Th. Zahn zwar die antimarkellische Tendenz von c. Ar. IV, hält aber noch an der athanasianischen Verfasserschaft dieser Schrift fest.¹⁰⁶ Fünf Jahre später ändert er seine Meinung aufgrund der Argumente von K. Hoss und A. Stülcken diesbezüglich und gibt Athanasius als Verfasser von c. Ar. IV auf.¹⁰⁷ Auch bei O. Bardenhewer läßt sich eine ähnliche Entwicklung feststellen. In seiner Patrologie aus dem Jahr 1894 stellt er c. Ar. IV noch als eines der dogmatischen Hauptwerke des Athanasius vor, ohne auf die Gegnerschaft dieses Textes näher einzugehen.¹⁰⁸ Für die Darstellung von c. Ar. IV in seiner im Jahr 1912 erschienenen „Geschichte der Altkirchlichen Literatur“ zieht O. Bardenhewer Th. Zahns Markellmonographie heran und schließt sich bei der Einschätzung von c. Ar. IV Zahns Thesen an: Zwar gilt ihm c. Ar. IV immer noch als eines der vier athanasianischen Bücher gegen die Arianer, bezüglich des Inhalts und der Gegner dieser Schrift aber führt er aus: „Das vierte Buch geht auf die persönliche Verschiedenheit des Sohnes von dem Vater ein und bekämpft Sabellius und Paul von Samosata, d.h. Marcellus von Ancyra und seine Anhänger, wenngleich freilich auch von Arius und Eusebius von Nikomedien die Rede ist“.¹⁰⁹ In seiner zwei Jahre vor der „Geschichte der Altkirchlichen Literatur“ veröffentlichten Patrologie, die O. Bardenhewer, wie er angibt, das vierte Jahrhundert betreffend völlig überarbeitet hatte und zwar zu einem Zeitpunkt, der offensichtlich noch nach der Abfassung der „Geschichte der Altkirchlichen Literatur“ liegt, äußert er sich nun auch unter Berücksichtigung der Arbeiten von K. Hoss und A. Stülcken: „Das dogmatische Hauptwerk des hl. Athanasius sind die Orationes ... 3 contra Arianos“.¹¹⁰

¹⁰⁵ G. Bardy, *Saint Athanase (296-373)*, Paris 1914. Bardy hält an der traditionellen Datierung fest (358-362), bezeichnet c. Ar. IV aber als „apocryphe“ (ebd. 146²).

¹⁰⁶ F. Loofs, *Art. Arianismus*, 19; ders., *Art. Athanasius* (1897), 201.

¹⁰⁷ cf. ders., *Die Trinitätslehre Marcell's* (1902), 764³; cf. R. M. Hübner, *Apolinarius*, 140⁶⁴.

¹⁰⁸ Cf. O. Bardenhewer, *Patrologie* (Theologische Bibliothek), Freiburg i. Br. 1894, 235.

¹⁰⁹ O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Freiburg i. Br. 1912, III/3, 54.

¹¹⁰ O. Bardenhewer, *Patrologie* (Theologische Bibliothek), Freiburg i. Br. 1910, 212f., 212 (Kursiv im Original).

Nachdem weitgehend akzeptiert ist, daß c. Ar. IV eine Schrift darstellt, die hauptsächlich gegen Markell und Photin gerichtet ist,¹¹¹ und die unter anderem auch darum nicht dem Athanasius zuzuschreiben ist,¹¹² setzt die Suche nach der Herkunft und dem Autor dieses herrenlosen Stückes ein. Wie weiter oben ausgeführt, hatte J. Dräseke mit Maximus philosophus einen ersten Vorschlag vorgelegt, der allerdings von niemandem akzeptiert wurde. A. v. Harnack brachte vorsichtig Didymus von Alexandrien ins Gespräch, eine Möglichkeit, die ernster in Betracht gezogen wurde.¹¹³

Im Jahr 1917 veröffentlicht A. Stegmann seine Würzburger Dissertation, die bis zum Jahr 1993 die einzige Monographie zu c. Ar. IV bleibt und die nach wie vor die ausführlichste und wichtigste Studie der gesamten Forschungsgeschichte zu c. Ar. IV darstellt. Mit ihr versucht A. Stegmann zu beweisen, daß Apolinarius von Laodicea der Verfasser von c. Ar. IV ist.¹¹⁴ Dissertation und These sind Frucht einer langen Vorgeschichte. Die Dissertation geht aus A. Stegmanns über zehn Jahre dauernder Beschäftigung mit c. Ar. IV hervor. Am Anfang, im Jahr 1907, steht die Lösung einer Tübinger Preisaufgabe zur Erhellung von c. Ar. IV, und im Jahr 1913 folgt die aus A. Stegmanns Hand stammende Übersetzung der „Vier Reden des hl. Athanasius gegen die Arianer“ in Band I der „Ausgewählten Schriften ... des Heiligen Athanasius“ in der Köfelschen Bibliothek der Kirchenväter.¹¹⁵ Mit Berufung auf Th. Zahn geht A. Stegmann bei dieser Publikation in der Einleitung zur vierten Rede, die er von

¹¹¹ Bezüglich der Gegnerschaft war J. Dräseke anderer Meinung, wie weiter oben dargestellt wurde; hin und wieder wird auch in neuerer Literatur c. Ar. IV noch als Quelle für Sabellius oder Paulus von Samosata benutzt, cf. G. Bardy, *Art. Paul de Samosate* (1933), 47f.; M. Simonetti, *Sabellio e il Sabellianismo* (1980), 11-15; den Forschungskonsens gibt wieder W. A. Bienert, *Sabellius und Sabellianismus* (1993), 125: Mit Verweis auf c. Ar. IV heißt es: „Schriften aus dem Umkreis Markells und der Auseinandersetzung mit ihm (dürfen für Sabellius und den Sabellianismus) nur sehr bedingt herangezogen werden“; cf. bereits ders., *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert* (PTS 21), Berlin / New York 1978, 215⁶⁵.

¹¹² A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“*, 128; E. Weigl, *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius* (FCLDG, 12/4), Paderborn 1914, 162-170 versucht noch einmal die athanasianische Verfasserschaft zu verteidigen, kann jedoch nicht überzeugen.

¹¹³ A. Stülcken, *Athanasiana*, 58 greift A. v. Harnacks Vorschlag auf; ihn wiederholt J. Gummerus, *Die homöusianische Partei* (1900), 17³.

¹¹⁴ A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“* (1917).

¹¹⁵ *Des Heiligen Athanasius Vier Reden gegen die Arianer. Vier Briefe an Serapion. Brief an Epiktet, eingel. und übers. v. A. Stegmann* (1913), 1-387.

derjenigen zu den drei ersten Reden sondert, sowohl auf die Frage der Gegnerschaft als auch auf die Verfasserfrage ein. Die Hauptpolemik von c. Ar. IV, so meint A. Stegmann, gelte „Marcell und seinem Anhang“, auch wenn „im Verlauf der Rede immer wieder (die Arianer) Erwähnung (fänden), namentlich in cc. 11. 14f. 17. 25“, und auch wenn „in cc. 2. 3. 9. 25 ... der Sabellianismus und in der Schlußpartie des Samosateners Irrtum“ widerlegt werde.¹¹⁶ Neben sprachlichen Eigenheiten der Schrift ist es vor allem „ihre ganz eigenartige Schreibweise“, die ihn daran zweifeln läßt, c. Ar. IV dem Athanasius zuzuschreiben. Der Stil sei geprägt durch eine „fast durchweg ... knappe und prägnante, man möchte fast sagen, eckige (Schreibweise), mit der auch der abrupte Eingang und die manchmal wenig vermittelten Übergänge (cc. 5. 8. 9. 25. 30. 31) erklärlich würden.“¹¹⁷ In der Anmerkung hierzu fügt er an: „Dagegen läßt sich eine Textverderbnis oder ein konzeptartiger Charakter des Schriftstücks nur als letztzügliche Hypothese hören.“¹¹⁸ Dennoch kommt der damalige Repetent am Kgl. Wilhelmstift in Tübingen aufgrund detaillierter Gegenüberlegungen zu dem Schluß: „Nach alledem ist es kaum angängig, die ‘vierte’ Rede mit Sicherheit unter die spuria zu verweisen, zumal ihr Zweck und Inhalt bei keinem so verständlich würde wie bei ihm (sc. Athanasius). ... Anderseits verbieten die ... formellen Bedenken gegen ihre Echtheit, sie unter den sicher authentischen Schriften einzustellen. Stammt die ‘vierte’ Rede nicht von Athanasius, so ist sie sicher das Werk eines ihm sehr nahestehenden Alexandriners, höchst wahrscheinlich noch vor Marcells Tod ... verfaßt.“¹¹⁹ In der hierzu gehörigen Anmerkung geht A. Stegmann auf den Verfasservorschlag A. v. Harnacks, Didymus von Alexandrien, ein. Hiergegen lassen sich nach A. Stegmann jedoch erhebliche Einwände erheben: „Trotz überraschender lexikalischer, stilistischer und sachlicher Übereinstimmungen“, schreibt er, „bleibt als bedeutsamstes Unterscheidungsmerkmal des Didymus langweilige und breite Schreibart. Auch hätte er die Parallelisierung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις in or. IV c. 1 und die Vindizierung der πατρικὴ ὑπόστασις für den Sohn nicht gewagt.“ Nach weiteren theologischen Vergleichen kommt A. Stegmann zu dem Schluß: „Ein solcher Theologe (sc. Didymus) schrieb schwerlich die Einleitungskapitel von or. IV“.

¹¹⁶ A. Stegmann, Einleitung zu: Des Heiligen Athanasius Vier Reden gegen die Arianer, 334f.

¹¹⁷ Ebd., 335.

¹¹⁸ Ebd., 335f.

¹¹⁹ Ebd., 339.

Was die Datierung anbetrifft, so glaubt A. Stegmann, daß c. Ar. IV die für Athanasius' Hypostasenlehre „wenig günstige Synode von Alexandrien“ voraussetzt und folgert, daß die „Abfassungszeit etwa (auf) 362-374“ anzusetzen sei.¹²⁰

Weitere Jahre des Forschens lassen A. Stegmann dann in seiner 1917 veröffentlichten Dissertation zu einem anderen Ergebnis in der Autorschaft wie in der Datierung dieser Schrift gelangen. Letzteres kündigt er bereits mit dem Titel dieses Werks an: „Die pseudo-athanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer' als κατὰ 'Αρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut“.¹²¹ A. Stegmann orientiert sich weiterhin vor allem an den Analysen von Th. Zahn, bezieht nun aber auch die Erkenntnisse von J. H. C. Newman mit ein. Nach einem Überblick über die ältesten Nachweise, die Handschriften, die frühen Druckausgaben und die vorausgegangene Forschung bietet er zunächst einen neu kollationierten kritischen Text.¹²² An diesen schließt er einen Vergleich zu c. Ar. I-III an, ferner eine Analyse und eine Untersuchung der Gegnerschaft wie des Inhalts von c. Ar. IV.¹²³ J. Dräsekens Verfasservorschlag, der Philosoph Maximus habe diesen Text um 380 verfaßt, wird ebenso diskutiert wie die Frage der Verfasserschaft des Didymus von Alexandrien. Mit stichhaltigen Argumenten weist A. Stegmann beide Hypothesen zurück. Nach einem weiteren Vergleich von Sprache, stilistischen Charakteristika, der Eigenart der Polemik, der Schriftverwendung und der Schriftzitate sowie der dogmatischen Anschauungen in der Trinitäts- und Logoslehre, der Christologie und Soteriologie kommt A. Stegmann zu dem Ergebnis, daß der Verfasser von c. Ar. IV Apolinarius von Laodicea heiße. Seine These lautet: Der jüngere Apolinarius hat sich mit diesem Traktat gegen Arianer, vor allem aber gegen Markell und Markellianer wie Photin von Sirmium gerichtet. Weil die Schrift voraussetzt, daß Eusebius von Nikomedien noch lebt, und weil Photin

¹²⁰ Ebd., 340.

¹²¹ Diss. theol. Würzburg, Tübingen 1917.

¹²² Ebd. 43-87. Eine sorgfältige Durchsicht, ein Vergleich mit dem Text Montfaucons bei Migne, der Ausgabe von W. Bright und die Berücksichtigungen der Anregungen von F. Loofs in seiner Rezension zu A. Stegmann, Die pseudo-athanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“ (1918), 130 machen jedoch offenkundig, daß an dem von A. Stegmann gebotenen Text einige Korrekturen vorzunehmen sind, auf die an den entsprechenden Stellen der Untersuchung weiter unten jeweils aufmerksam gemacht wird.

¹²³ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“ (1917), 87-112 (Analyse); 112-118 (Charakter, Integrität und Einheitlichkeit der Rede); 118-121 (Datierung); 121-196 (Verfasserschaft).

noch nicht offen, sondern anonym bekämpft wird, ist die Abfassung der Schrift in die Jahre 337-342 zu datieren. Diese Datierung erklärt auch, warum in dieser Schrift des Apolinarius noch nicht die völlig ausgebildete Theologie und Christologie begegnen, die aus den späteren Apolinariusschriften bekannt sind, welche aus der Zeit der christologischen Kontroversen stammen.¹²⁴

Trotz der sorgsam und auf Anhieb plausibel erscheinenden Argumentation A. Stegmanns stößt seine Dissertation schnell auf kontroverse Bewertungen, die von weitgehender Zustimmung bis zu weitgehender Ablehnung reichen, wobei sich auf längere Sicht die Negativbewertung durchsetzt. Zwar bestätigt F. Loofs anerkennend „großen Fleiß, Sorgfalt und ausgedehnte Literaturkenntnis“, „sonderlichen Geist und Scharfsinn aber“, so meint der Rezensent, könne er dieser Arbeit „nicht nachsagen. Und der Wert ihrer Hauptresultate ... (stände) in starkem Mißverhältnis zu ihrem Umfang.“¹²⁵ Als Argumente dienen F. Loofs: „(1.) Daß die vierte der orationes c. Arianos nicht von Athanasius herrührt, war schon in weitesten Kreisen anerkannt; und (2.) die positive These des Verf.'s, daß die (um 340 entstandene) Schrift von dem jugendlichen Apollinaris herzuleiten sei, ist zum mindesten sehr fragwürdig, ja, da die dogmatische Haltung der Schrift in nichts an den späteren Apollinaris erinnert, vielmehr eher antiochenische Färbung zeigt, m. E. unannehmbar. Auch (3.) der in die Arbeit ... eingefügten neuen Textrezension der oratio IV vermag ich trotz der vielen und mühsamen Arbeit, die Verf. auf sie verwendet hat, nur geringen Wert zuzusprechen.“ Das wenige, was F. Loofs für bemerkenswert hält, ist A. Stegmanns Kritik der Didymushypothese und die Datierung der „mit Eusebs Polemik etwa gleichzeitigen Schrift“, die er weiterhin für ein anonymes Werk des Orients hält mit einer auffallenden „griechisch-altirischen(n), aber antiochenische(n) Christologie“.¹²⁶ Damit war das erste Urteil gesprochen,¹²⁷ an welchem auch A. Stegmann, damals „Etappenpfarrer“ in Rumänien, mit seiner mit der Feldpost gesandten Replik nicht viel ändern konnte. Ad 1. verweist A. Stegmann auf die Bei-

¹²⁴ Cf. ebd. 195f.

¹²⁵ F. Loofs, Rezension zu A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“ (1918), 130.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Bei seiner Rezension von A. Stegmanns Schrift stützt sich W. M. Peitz auf Loofs Kritik („Es wurde von berufener Seite der Einwand erhoben, der neue Abdruck sei neben dem durch ihn als zuverlässig erwiesenen Druck Montfaucons überflüssig“), wenn er auch zu einem von Loofs verschiedenen Urteil gelangt, cf. weiter unten.

träge von Fr. Lauchert und E. Weigl, in denen weiterhin die Echtheit von c. Ar. IV festgehalten und verteidigt wird; ad 2. schreibt er: „Die dogmatischen, bes. christologischen Parallelen zwischen ‘Pseudoath.’ und Apollinaris mögen Interessenten im Schlußteil meines Buches nachlesen.“¹²⁸

„Musterhafte Gründlichkeit“ wird A. Stegmann auch durch G. Grützmaker in einer Rezension bescheinigt. Ihn überzeugt die Annahme, daß „der wissenschaftlich-dogmatisch-apologetische Traktat ... gegen die Arianer und gegen Marcell von Ancyra und seine Schule, die Photinianer, gerichtet“ ist.¹²⁹ Trotz grundsätzlicher Skepsis bei der Identifizierung pseudonymer Schriften gesteht G. Grützmaker, daß auch der Nachweis für Apolinarius als Verfasser „auf einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit gebracht“ wurde.¹³⁰ G. Grützmaker unterstreicht die These A. Stegmanns noch mit dem Argument, daß Sprache, Inhalt und Gegnerschaft der Schrift dem entspricht, was Hieronymus in „De viris inlustribus“ 86 von Apolinarius’ Schriftstellerei zu berichten wisse. Und da „Hieronymus ein Schüler des Apolinarius gewesen“ sei, habe dieser Hinweis einen besonders hohen Aussagewert.¹³¹

W. M. Peitz weist in seiner Rezension zu A. Stegmanns Dissertation trotz allgemeiner Zustimmung¹³² darauf hin, daß der Verfasser bei der Datierung der Schrift um 340 „mit seinen Gründen über eine gewisse Möglichkeit nicht hinaus(gelangt)“ sei. Die anfechtbarste Seite der Beweisführung sieht er darin, daß „Unstimmigkeiten zwischen dem theologischen Gehalt der Oratio IV und den Apollinarisschriften ... durch eine Entwicklung der Anschauungen des Laodiceers von der frühen Oratio zu den (späteren) Werken erklärt (würden).“¹³³ Warum jedoch „Datierung und Inhalt nicht eben für die These“ sprechen, bleibt der Rezensent dem kritischen Leser schuldig.¹³⁴ Mit Hilfe der Kritik von G. Bardy kann man denn auch

¹²⁸ A. Stegmann, Replik (1918), 239.

¹²⁹ G. Grützmaker, Rezension zu A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“ (1918), 58f.

¹³⁰ Ebd., 59.

¹³¹ Ebd., 59.

¹³² W. M. Peitz, Rezension zu A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“ (1919), 14: „Kann Ref. die Lösung des Verf. auch nicht als endgültig ansehen, so muß er doch anerkennen, daß die methodische, vorsichtig abwägende Untersuchung einen wertvollen Beitrag zur Athanasiusliteratur darstellt.“

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd. W. M. Peitz hätte allenfalls einwenden können, daß A. Stegmann ein Zirkelargument benutzt, wenn er aus der Unterschiedlichkeit von c. Ar. IV gegenüber den Schriften des Apolinarius auf eine frühe Abfassungszeit von c. Ar.

die Frage auf den Punkt bringen: Entweder man datiert c. Ar. IV früh (um 340), dann ist eine Verfasserschaft des Apolinarius durchaus denkbar, vorausgesetzt, man rechnet bereits zu dieser Zeit mit dessen Wirken, oder man datiert c. Ar. IV in die Zeit um 361, dann aber ist eine Verfasserschaft des Apolinarius wegen der Differenz zu dessen Schriften ausgeschlossen.¹³⁵ Gegen die Frühdatierung sieht G. Bardy als Einwand: „Cette date de 340 ... peut se justifier par de forts arguments; elle suffit aussi, à elle seule, à ruiner l'hypothèse d'Apollinaire, car celui-ci apparaît dans l'histoire aux environs de 361, comme évêque de Laodicée, et à ce moment son père et lui rédigent des épopées et des tragédies bibliques à l'usage de leurs coreligionnaires à qui Julien vient d'interdire l'enseignement des auteurs païens. Il faudrait de bien fortes raisons pour admettre que déjà vingt ans auparavant, Apollinaire s'occupait de réfuter Marcel d'Ancyre.“ Doch auch G. Bardys Gegenargument scheint wenig tragfähig. Aus welchem Grund soll ein Autor, der als Bischof zusammen mit seinem Vater für Christen in einer Zeit, die dies erforderlich machte, Literatur schreibt, nicht schon früher als Theologe schriftstellerisch hervorgetreten sein? Auf G. Bardys Kritik aufbauend, lehnt auch R. Aigrain den Verfassernachweis A. Stegmanns ab. Auch er hält die vorgeschlagene Entstehungszeit von c. Ar. IV um 340 für gut begründet, meint aber „ce qui suffit à faire écarter le nom d'Apollinaire, trop jeune vers 340 pour prendre part à un débat théologique.“¹³⁶ Wie G. Bardys Einwand, so steht auch R. Aigrains Gegenargumentation auf tönernen Füßen, da er zuvor die Geburt des Apolinarius in die Zeit zwischen 300 und 310 verlegte und feststellte, „que dès l'épiscopat de Théodote, par conséquent au plus tard en 335, il (sc. Apollinaire) enseignait la rhétorique et avait été ordonné lecteur.“¹³⁷ Warum sollte der offensichtlich sprachlich, philosophisch und theologisch interessierte und begabte Rhetorik-lehrer, den Athanasius im Jahr 346 besucht,¹³⁸ sechs Jahre vorher noch zu jung sein, um an der aktuellen theologischen Debatte teilzunehmen? Muß man nicht vielmehr davon ausgehen, daß Athanasius

IV geschlossen hätte oder umgekehrt die früh abgefaßte „vierte Arianerrede“ als Beleg für die Lehrentwicklung des Apolinarius verbucht hätte. Doch A. Stegmann nimmt weder das eine noch das andere an.

¹³⁵ G. Bardy, Rezension zu A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“ (1921), 501; cf. ders., Paul de Samosate (²1929), 86¹; A. Stegmanns Zuschreibung von c. Ar. IV „semble ne rencontre que des incrédules“.

¹³⁶ R. Aigrain, Art. Apollinaire Le Jeune (1924), 982.

¹³⁷ R. Aigrain, Art. Apollinaire Le Jeune (1924), 962.

¹³⁸ R. Aigrain, Art. Apollinaire Le Jeune (1924), 962.

vielleicht aufgrund eigener Lektüre oder aufgrund anderer Informationen spätestens seit 346 bekannt ist, daß mit Apolinarius ein Theologe in Laodizea lebt, der in manchem ähnlich lehrt wie er selbst und den es zu besuchen lohnt?

Die von A. Stegmann noch einmal herausgearbeitete antimarkellische Tendenz der Schrift ist inzwischen weitgehend anerkannt,¹³⁹ und, soweit ich sehe, behauptet in der jüngeren Forschung auch kaum mehr jemand, daß Athanasius ihr Verfasser ist.¹⁴⁰ Die frühe Ablehnung vor allem der Apolinariusthese A. Stegmanns aber hat sich bei einigen Forschern bis zum heutigen Tage gehalten,¹⁴¹ während andere

¹³⁹ Cf. G. Bardy, Paul de Samosate (21929), 86 akzeptiert, daß c. Ar. IV 1-29 gegen Markell v. Ankyra und die Markellianer gerichtet ist und zugleich gegen arianisierende Eusebianer geht, doch er meint, die Identifizierung von Paulus von Samosata und den Samosatenern mit Photin von Sirmium und Photinianern „ruh(e) auf wenig festen Fundamenten und die Parallelen, worauf sie ruh(e), (hätten) ... keinen großen Wert“ (= ders., Paul de Samosate, 1923, 224.334); zwar beginne der Autor von c. Ar. IV in c. Ar. IV 30 mit einer photinianischen Formel, bekämpfe dann aber doch exegetische Argumente einer samosatensischen Tendenz; cf. W. Gericke, Marcell (1940), 46. 115f.; H. de Riedmatten, Les actes (1952), 95-98; T. E. Pollard, The Interpretation of the Fourth Gospel (1957), 345³.523-558; ders., Johannine Christology (1970), 298-316; M. Simonetti, La crisi ariana (1975), 279-281; R. M. Hübner, Apolinarius (1989), 140.

¹⁴⁰ Lediglich T. E. Pollard denkt noch an die Möglichkeit athanasianischer Verfasserschaft, cf. hierzu weiter unten; wohl eher aus Unkenntnis der einschlägigen Forschung hält H. Dörrie, Ὑπόστασις (1976) 80 Athanasius für den Verfasser von c. Ar. IV; Th. Kobusch, Sein und Sprache (1987), 51 (mit Anm. 120) rechnet c. Ar. IV nicht zu den Schriften des Athanasius, schließt dann aber doch von dieser Schrift auf die theologische Meinung des Athanasius; eine weitere Stütze der Nichtauthentizität liefert: Discours contre les Ariens de Saint Athanase. Version slave et traduction en français par A. Vaillant, Sofia 1954, 5, eine Untersuchung, die A. Stegmann noch nicht kennen konnte: „La tradition slave confirme que le quatrième est apocryphe en l'ignorant: ce qu'elle présente comme quatrième discours est une autre oeuvre antiarienne d'Athanase, la Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye“. Eine andere Stütze findet D. Schmitz, Schimpfwörter (1988) bei seinem Vergleich der polemischen Sprache in c. Ar. I-III und c. Ar. IV: „Nach eingehender Untersuchung der Schimpfwörter in den überlieferten Reden gegen die Arianer scheint Athanasius als Verfasser der vierten Rede nicht in Frage zu kommen“. Keine der neueren von mir durchgesehenen Untersuchungen zu Athanasius zieht c. Ar. IV noch zur Auswertung für Athanasius heran; cf. z. B. A. van Haarlem, Incarnatie en Verlossing bij Athanasius, Wageningen 1961; Κωνσταντίνου Χρ. Καρακόλη, Η Εκκλησιολογία του μεγάλου Αθανασίου, Thessaloniki 1968; Adolf Laminski, Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen (1969); M. Tetz, Art. Athanasius von Alexandrien (1979), der c. Ar. IV nicht mehr erwähnt; A. Pettersen, Athanasius and The Human Body, Bristol 1990; K. Metzler / F. Simon, Ariana et Athanasiana (1991), 133; T. Barnes, Athanasius and Constantius (1993), 11: C. Ar. IV „is not by Athanasius at all“.

¹⁴¹ Cf. L. W. Barnard, Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica (1971), 70⁴ verweist auf A. Stegmann, meint jedoch: „The main body of Oratio contra Arianos attributed to Athanasius but of unknown authorship, is

Gelehrte c. Ar. IV zumindest in die Nähe des Apolinarius rücken,¹⁴² oder sie diesem sogar zuerkennen.¹⁴³ Doch nicht nur die Dissertation A. Stegmanns gerät in den nächsten Jahren „weithin in Vergessenheit“,¹⁴⁴ sondern überhaupt schwindet das Interesse an c. Ar. IV, nachdem die Schrift aus dem Athanasiuswerk ausgeschieden ist.

In neuerer Zeit beschäftigen sich mit c. Ar. IV lediglich noch T. E. Pollard, R. L. Sample, R. M. Hübner, J. T. Lienhard, R. P. C. Hanson, G. Feige und J. Slomka. Im Vordergrund stehen hierbei der Beitrag von c. Ar. IV zum Verständnis des Markell und Photin sowie die Suche nach dem Autor und die Frage der Datierung.

Im Rahmen seiner Untersuchung zum Johannesevangelium im arianischen Streit geht T. E. Pollard ausführlich auf c. Ar. IV ein. Seiner Meinung nach liegt mit dieser Schrift ein anonymes Werk vor, das aus dem Umfeld des Athanasius stammt und in die Zeit um 360 gehört.¹⁴⁵ T. E. Pollard sieht drei Stufen innerhalb der nachnizänischen Auseinandersetzung von „Arianism, Antiochenism, Origenism, and neo-Alexandrian or Nicene orthodoxy“.¹⁴⁶ Eine erste Stufe bilde

directed against Marcellus and his followers“; cf. auch die weitere Forschungsgeschichte.

¹⁴² M. Tetz, *Zur Theologie des Markell I* (1964), 218: „Der Verfasser der vierten Arianerrede (ist) sicher nicht Athanasios, sondern ein nicaenisch gesinnter Markell-Gegner—man dachte schon an Apolinarios von Laodikeia—“; ebd. 239: „apolinaristisch?“, ders., *Markellianer und Athanasios von Alexandrien* (1973), 75 u. ö. („apolinaristische Herkunft“); W. A. Bienert, *Sabellius und Sabellianismus* (1993), 125: „Die weitere Forschung (nach Th. Zahn) hat gezeigt, daß diese Rede gar nicht von Athanasius stammt, sondern im Umkreis des Apollinaris von Laodicea ... entstand, der sich an anderer Stelle ... (in c. Sabellianos) auch selbst mit den Lehren Markells und seines Schülers Photin von Sirmium ... kritisch auseinandergesetzt hat“; J. Frickel, *Hippolyts Schrift Contra Noetum: ein Pseudo-Hippolyt* (1993) bringt eine Liste von Parallelen aus c. Ar. IV zu Apolinarius und meint, daß die Exegese von Apg 10,36 in Ps.-Hipp., c. Noet. die „apolinaristische Polemik gegen die Arianer voraus(setze)“, die in c. Ar. IV 30-33 vorläge (ebd. 122).

¹⁴³ Cf. R. Arnou, *Arius et la doctrine des relations trinitaires* (1933), 272: „Avec vraisemblance à Apollinaire“; ders., *Unité numérique* (1934), 248: „Apollinaire?“; W. Gericke, *Marcell* (1940), 115 (er setzt „Apollinaris“ in Anführungszeichen, ist demnach vielleicht nicht restlos überzeugt); R. M. Hübner, *Apolinarius* (1989), 282 meint, A. Stegmann habe bei seiner Zuschreibung von c. Ar. IV „richtig gesehen“; M.-O. Boulnois, *Le Paradoxe Trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie* (1994), 133. 533, 543. 659.

¹⁴⁴ Cf. R. M. Hübner, *Apolinarius* (1989), 282.

¹⁴⁵ T. E. Pollard, *The exegesis of Joh X,30* (1956/57) (stellt eine Zusammenfassung des 9. Kapitels seiner nachfolgend genannten Dissertation dar); ders., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1957), 441-558; ders., *Johannine Christology* (1970), 298-316; cf. ders., *Marcellus of Ancyra* (1972).

¹⁴⁶ T. E. Pollard, *The exegesis of Joh X,30* (1956/57), 344.

„Marcellus *versus* Asterius“ mit Markells Buch gegen Asterius oder, anders gewendet, die Auseinandersetzung „antiochenischer“ gegen „origeneische“ Theologie;¹⁴⁷ eine zweite Stufe stelle „Eusebius of Caesarea *versus* Marcellus“ mit Eusebs antimarkellischen Schriften dar, oder auch „origeneische“ gegen „antiochenische“ Theologie;¹⁴⁸ und eine dritte Stufe umfasse „Pseudo-Athanasius *versus* Marcellus“, oder „neualexandrinische“ beziehungsweise „nizänisch-orthodoxe“ gegen „origeneische“ Theologie: „The writer of the pseudo-Athanasian Fourth Oration against the Arians attacks the position of Marcellus, and, in passing, the doctrine of the Arians, on the basis of the theology of Athanasius.“¹⁴⁹ Abgesehen von den unscharfen Klassifizierungen ist T. E. Pollard einer der wenigen, der die markellische Theologie als Reaktion auf die Theologie des Asterius zu lesen versucht.¹⁵⁰ Doch auch ihm gelingt dies nicht aufgrund des Einflusses der Arbeiten von Th. Zahn, F. Loofs und W. Gericke. Wie seine älteren Kollegen stellt auch er Markells Theologie weitgehend dar, ohne sie als Antwort auf die gegnerischen Positionen zu fassen, gegen die sie gerichtet ist.¹⁵¹ Betreffs c. Ar. IV geht T. E. Pollard davon aus, daß mit diesem Text ausschließlich Markell angegriffen werde: „After the chaotic treatises of Eusebius against Marcellus, with their muddled thinking and even more muddled exegesis, with their long and involved sentences and monotonous repetitions, it is pleasant to turn to *the treatise against Marcellus* which is usually ascribed to Athanasius as his fourth Oration against the Arians.“ Insbesondere

¹⁴⁷ Ebd., 344-346; cf. ders., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1957), 441-472.

¹⁴⁸ T. E. Pollard, *The exegesis of Joh X,30* (1956/57), 346f.; cf. ders., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1957), 472-523.

¹⁴⁹ T. E. Pollard, *The exegesis of Joh X,30* (1956/57), 347f., 347; cf. ders., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1957), 523-558.

¹⁵⁰ Allerdings hat bereits Th. Zahn, *Marcellus* (1867), 99 darauf hingewiesen, daß der „polemische Charakter“ von Markells Werk den Schlüssel zur Interpretation desselben bietet; wie K. Seibt, *Die Theologie des Markell* (1994), 38¹⁵⁶ richtig erkannt hat, kommt diese Erkenntnis jedoch „in der Interpretation Zahns nicht zum tragen“; auch M. Pourchet, *Marcel d'Ancyre et ses sources théologiques*, Diss. theol. masch., Rom 1935 geht auf den antianianischen Ansatz des Markell ein, gewinnt daraus jedoch so wenig wie Th. Zahn eine Bewertung für die Theologie Markells; cf. zu M. Pourchet die Bemerkungen bei K. Seibt, *Die Theologie des Markell* (1994), 56-58.

¹⁵¹ Cf. T. E. Pollard, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1957), insbesondere 441-461, wobei er sich bei seiner Beurteilung von Markell weitgehend F. Loofs und W. Gericke Urteil anschließt: „It is quite clear that Marcellus belongs to this old Antiochene tradition“ (ebd. 445); cf. ders., *Johannine Christology* (1970), 252; zur Kritik an F. Loofs, W. Gericke und T. E. Pollard, cf. K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 43-54, 59-62, 124-126.

Stil und Argumentation hebt T. E. Pollard heraus: „Its clear style and terse argument, the absence of lengthy digressions to disturb the smoothness or diminish the force of its arguments, these set it in welcome contrast to the treatises of Eusebius“.¹⁵² Aufgrund seiner Wertschätzung von Stil und Anlage von c. Ar. IV ist man erstaunt, daß T. E. Pollard nicht zum gleichen Urteil kommt wie A. Stegmann, dessen Arbeit er nicht benutzt und wohl nicht kennt, und dem Verfasser von c. Ar. IV philosophische Kenntnis bescheinigt, sondern daß er in Anlehnung an J. H. C. Newmans fortfährt: „It seems probable that it (sc. c. Ar. IV) was not intended to be circulated in its present form; rather it appears to be a collection of notes on various heresies and of notes against them.“¹⁵³ Sollte T. E. Pollard damit meinen, daß eine Schrift erst in langweilige Breite gebracht werden muß, um den Lesern angeboten werden zu können? Und, obwohl T. E. Pollard Parallelen zwischen Eusebs antimarkellischen Schriften und c. Ar. IV sieht,¹⁵⁴ streicht er—allerdings ohne Belege—ausschließlich die Nähe zwischen dem Pseudathanasianum und den Schriften des Athanasius heraus: „If it (sc. c. Ar. IV) was not written by Athanasius, it was written by someone who was thoroughly conversant with Athanasius' theology and with the arguments which he had used in the refutation of Arianism; the standpoint from which it attacks Marcellus is the Nicene theology as expounded by Athanasius“.¹⁵⁵ Aufgrund seiner Überlegungen, daß die Notizen eine nahe Verwandtschaft zu Athanasius aufwiesen und daß nach der Synode von Ankyra (358) eine Annäherung der nizänischen Theologen an die der Semi-Arianer stattgefunden hätte, meint T. E. Pollard, „the most probable date for the composition of the notes which form the basis of the treatise appears to be ca. 360 A.D.“¹⁵⁶

R. L. Sample macht im Rahmen seiner Studie der Christologie des Paulus von Samosata auf c. Ar. IV aufmerksam. Weil er in c. Ar. IV

¹⁵² Aus diesem Grund muß er die Kapitel 4-8, die er gegen die Arianer gerichtet sieht, als „digression“ bezeichnen, cf. T. E. Pollard, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1957), 531.

¹⁵³ T. E. Pollard, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1957), 523f.; in ders., *The exegesis of Joh X.30* (1956/57), 347² folgt daraus die Überlegung: „Although the weight of critical opinion is against Athanasius' authorship of *Oratio iv*, the arguments are not entirely convincing; the view stated by J. H. Newman, that the treatise was edited from rough notes left by Athanasius, has much to commend it.“

¹⁵⁴ Cf. T. E. Pollard, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1957), 538.

¹⁵⁵ Ebd., 524.

¹⁵⁶ Ebd., 525.

33 eine deutliche Parallele zu Apolinarius entdeckt, meint er, daß dieses Pseudathanasianum nicht gegen Paulus von Samosata, sondern gegen Markell und Photin gerichtet sei, weil vor allem Apolinaristen „Paulus von Samosata“ als Negativbezeichnung für markellische und photinische Theologie gebrauchten.¹⁵⁷

R. M. Hübner, der im Ausblick seiner Untersuchung zur pseudathanasianischen Schrift „Contra Sabellianos“, welche er für das Werk des Apolinarius gegen Photin von Sirmium zu erweisen sucht, auf c. Ar. IV Bezug nimmt, spricht sich dezidiert für A. Stegmanns Zuschreibung der Schrift an Apolinarius aus: „Stegmann hat m. E. richtig gesehen, aber seine Arbeit hat wenig freundliche Aufnahme gefunden“.¹⁵⁸ Und da R. M. Hübner eine ganze Reihe von Parallelen zwischen c. Ar. IV und „Contra Sabellianos“ aber auch gesicherten Schriften des Apolinarius vermerken kann, „die nur einen Bruchteil der tatsächlich vorhandenen Übereinstimmungen ausmachen“, hält er eine neuerliche Überprüfung der These A. Stegmanns und eine entsprechende Ergänzung für reizvoll.¹⁵⁹ Zur Datierung führt er aus: „C. Arianos IV wäre vor c. Sabellianos anzusetzen, das lehrt u. a. die trinitarische Terminologie. *Ousia* und *hypostasis* werden dort noch identifiziert, und vor allem hat der Autor noch nichts gegen die Rede von ‘einer Monas der Gottheit’ einzuwenden, die er in c. Sabellianos zurückweist.“¹⁶⁰ Außerdem lasse sich feststellen, daß „Contra Sabellianos“ im Verhältnis zu „Contra Arianos IV“ „schon etwas weiter entfernt ist“ von der Auseinandersetzung zwischen Asterius und Markell.¹⁶¹ „Beide Traktate könnten uns die Lehrentwicklung bei Apolinarius zeigen.“¹⁶²

J. T. Lienhard weist auf den antimarkellischen Charakter der pseudonymen Schrift c. Ar. IV hin und gesteht, daß sie schwierig zu

¹⁵⁷ Cf. R. L. Sample, *The Messiah as Prophet* (1977), 38-42.74.114f.118² (c. Ar. IV 1-29 ist gegen Markell gerichtet; c. Ar. IV 30-36 geht nicht gegen Markell und nicht gegen Paulus von Samosata).123.125f. (überraschenderweise nimmt er in seiner Fragmentsammlung die Bemerkung aus c. Ar. IV 30 zu Apg 10,36 dann doch—aus Versehen?—als Quelle zur Gewinnung von Frg. 17/20 des Paulus von Samosata).

¹⁵⁸ R. M. Hübner, *Apolinarius* (1989), 282.

¹⁵⁹ Ebd.; cf. ebd. 140; ders., *Epiphanius*, 331²⁶; in der Tat bringen F. X. Risch, *Pseudo-Basilus* (1992), 227 und J. Frickel bei seiner jüngsten Untersuchung von Ps.-Hipp., c. Noet. eine ganze Liste von Parallelen zwischen c. Ar. IV und apolinareischen Schriften oder Schriften des Apolinarius, cf. J. Frickel, *Hippolyts Schrift Contra Noetum: ein Pseudo-Hippolyt* (1993), 109f.117.119.122.

¹⁶⁰ R. M. Hübner, *Apolinarius* (1989), 282.

¹⁶¹ Ebd., 145.

¹⁶² Ebd., 282.

datieren sei, jedoch wohl zur Periode der antimarkellischen Werke gehöre, die zwischen 340 und 380 entstanden seien.¹⁶³ Überhaupt versucht er, die Entstehung der dogmatischen Schriften des vierten Jahrhunderts in einer antilogisch strukturierten Literaturgeschichte zu begreifen. Der markellische Entwurf, welcher in der Schrift „Contra Asterium“ vorläge, gilt ihm nicht als geschlossenes und „reifes“ Werk.¹⁶⁴ Im Gegenteil, insbesondere mit der markellischen Epistula ad Iulium werde deutlich, daß Markell sich selbst korrigieren mußte. Strenggenommen müsse zwischen einem „häretischen“ und einem „historischen“ Markell unterschieden werden.¹⁶⁵ Insbesondere Schriften wie c. Ar. IV und c. Sabellianos bekämpften schließlich einen Markell alias Sabellius, der „mehr und mehr eine Karikatur“ war und nicht dem historischen Markell entsprochen habe.¹⁶⁶

R. P. C. Hanson schlägt vor, die Schrift c. Ar. IV als antimarkellisches Werk aus Kreisen der antiochenischen Eustathianer anzusehen. Seiner Meinung nach ist der Text zwischen 350 und 360 entstanden.¹⁶⁷ Wohl gegen A. Stegmann ist seine Äußerung gerichtet, nicht eine Spur der Theologie des Apollinarius sei in c. Ar. IV zu finden: „The idea, which has been suggested, that this work has anything to do with Apollinaris of Laodicea seems to me absurd. Not a single recognisably Apollinarian idea can be found in it, and other internal evidence rules out the possibility of placing it as late as his day.“¹⁶⁸ Hanson muß allerdings voraussetzen, was J. T. Lienhard zu Recht ablehnt, daß Eustathianer zu dieser Zeit negativ gegenüber Markellianern eingestellt waren, sich jedoch spätestens um 370 wieder mit ihnen versöhnt hätten.¹⁶⁹ R. P. C. Hansons These wird mit dem Nachweis von M. Tetz, daß Markell dauerhaft in Gemeinschaft mit den

¹⁶³ Cf. J. T. Lienhard, The „Arian“ controversy (1987), 436 (der Artikel ist die Zusammenfassung seiner noch unveröffentlichten Freiburger Habilitationsschrift), cf. ders., Contra Marcellum (1986); zur Habilitationsschrift von J. T. Lienhard cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell (1994), 190-195.

¹⁶⁴ Cf. J. T. Lienhard, Contra Marcellum (1986), 78-81.

¹⁶⁵ Cf. J. T. Lienhard, Contra Marcellum (1986), 176.269, cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell (1994), 193 hält entgegen, daß es eine Selbstkorrektur Markells „in Wahrheit nicht gibt, weil schon der Markell der Frgg so dachte (wie der der Epistel ad Iulium)“.

¹⁶⁶ J. T. Lienhard, Contra Marcellum (1986), 268f.; cf. ebd. 232.271; zur Weiterführung und zur Kritik des Ansatzes von J. T. Lienhard cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell (1994), 190-195.

¹⁶⁷ Cf. R. P. C. Hanson, The Source and Significance of the Fourth *Oratio contra Arianos* Attributed to Athanasius (1988).

¹⁶⁸ Ebd., 266²².

¹⁶⁹ Cf. J. T. Lienhard, Did Athanasius Reject Marcellus? (1993), 75.

Eustathianern stand, unhaltbar.¹⁷⁰ Auch J. T. Lienhard kommt deshalb zu dem Schluß: „Hanson’s thesis is rather improbable.“¹⁷¹

Ähnlich wie J. T. Lienhard, versucht auch G. Feige die Lehre Markells antilogisch und auf dem Hintergrund der Widerlegungsversuche durch Markells Gegner zu lesen.¹⁷² Im Rahmen seiner Untersuchung geht er eigens auf c. Ar. IV ein.¹⁷³ Im Gegensatz zu R. P. C. Hanson betrachtet er die Schrift mit M. Tetz als „ein Werk ‘apollinaristischer Herkunft’ „.¹⁷⁴ Den Verfasser nennt er kurz „Apollinarist“.¹⁷⁵ Zugleich setzt er die Schrift allerdings in die Zeit „etwa zwischen 340 und 360“¹⁷⁶ und meint, man müsse dann aber an einen sehr frühen Apollinaristen denken oder vielmehr einen Apollinarius vor Apolinarius annehmen. Zur Gegnerschaft von c. Ar. IV schreibt er: „Der Titel, unter dem sie (sc. die Schrift c. Ar. IV) überliefert wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß in ihr—und darin sind sich die Dogmengeschichtler einig—hauptsächlich Vorstellungen Markells von Ankyra bekämpft werden“.¹⁷⁷ G. Feige verdeutlicht aber, daß der „Apollinarist“ „auch die Eusebianer kritisiert(e)“,¹⁷⁸ und arbeitet ansatzweise die „Metakritik“ der markellischen Eusebikritik heraus.¹⁷⁹ Vor allem kann er darlegen, daß eine ganze Reihe von antimarkellischen Argumenten des „Apollinaristen“ mit denen übereinstimmt, die bereits Eusebius gegen Markell vorgebracht hat.¹⁸⁰ Er resümiert: „Insgesamt ist der Eindruck entstanden, daß die antimarkellische Argumentation des Apollinaristen in wesentlichen Punkten mit Eusebs Polemik übereinstimmt, andererseits aber doch—wie sich auch an der Distanzierung von den Eusebianern zeigt—recht eigenständig ist.“¹⁸¹ Wie G. Feiges weiterer Gang durch die späteren antimarkellischen Werke des vierten Jahrhunderts belegt, ist c. Ar. IV überhaupt die Schrift, die neben den antimarkellischen Werken des Eusebius am stärksten auf die Markellkritik Einfluß genommen hat.¹⁸²

¹⁷⁰ Cf. M. Tetz, *Über nikäische Orthodoxie* (1975), 207.

¹⁷¹ J. T. Lienhard, *Did Athanasius Reject Marcellus?* (1993), 75.

¹⁷² Cf. G. Feige, *Die Lehre Markells* (1991).

¹⁷³ Cf. ebd., 172-182.

¹⁷⁴ Ebd., 172f.

¹⁷⁵ Cf. ebd., 173-182.

¹⁷⁶ Ebd., 173.

¹⁷⁷ Ebd., 173.

¹⁷⁸ Ebd., 173.

¹⁷⁹ Ebd., 173.

¹⁸⁰ Cf. ebd., 176-182.

¹⁸¹ Cf. ebd., 182.

¹⁸² Cf. ebd., 182-216; cf. die Ausführungen in Kapitel V.

Trotz der Einwände gegen die These von R. P. C. Hanson versucht J. Slomka in seiner im Jahr 1993 erschienenen Dissertationsschrift „Il Quarto Discorso Contro Gli Ariani dello Pseudoatanasio“, mit Hilfe einer „theologischen Analyse“—allerdings ohne Kenntnis von R. P. C. Hansons Artikel¹⁸³ und ohne Rücksicht auf die Argumente von J. T. Lienhard und M. Tetz¹⁸⁴—die Frage der Datierung, der Verfasserschaft und der theologiehistorischen Einordnung von c. Ar. IV neu vorzunehmen. Nach einer kurzen Übersicht über die Editions-geschichte von c. Ar. IV diskutiert er die Gegner dieser Schrift und gibt einen Einblick in ihre Trinitätslehre, Christologie und den Schriftgebrauch von c. Ar. IV, bevor er in einem letzten Teil die Frage der angeblichen Verfasserschaft des Apolinarius überprüft. Ohne die Argumente A. Stegmanns zu diskutieren und ohne einen eingehenden Gegenvergleich mit Apolinarius vorzunehmen, kommt J. Slomka zu dem Schluß, daß c. Ar. IV „certamente non è stato scritto da Apollinare; è opera di un teologo antiocheno fedele a Nicea, probabilmente appartenente al gruppo degli eustaziani, di tendenza piuttosto monarchiana nella sua dottrina trinitaria“.¹⁸⁵ Zwar erstaunt die Übereinstimmung der unabhängig von R. P. C. Hanson gewonnenen Erkenntnis, daß c. Ar. IV in die Nähe der Eustathianer zu rücken sei, doch gegen J. Slomkas These trifft dasselbe Gegenargument zu, welches die Überlegungen von R. P. C. Hanson als unhaltbar erwiesen hat. In eustathianischen Kreisen ist wegen des ungebrochenen Verhältnisses zwischen diesen und Markell der Verfasser von c. Ar. IV nicht zu suchen. Gegen R. P. C. Hanson steht J. Slomkas in seiner Feststellung des Vorhandenseins apolinareischer Theologie in c. Ar. IV. Nach J. Slomka ist die Schrift „fortemente influenzato dalla cristologia di Apollinare“. Als Datierung von c. Ar. IV schlägt er die Zeit „nach 360“ vor. Weil die Schrift aus dieser Zeit stamme und trotz apolinareischer Beeinflussung nicht die Trinitätslehre und Christologie des Apolinarius aufweise, sei sie diesem mit Gewißheit nicht zuzuschreiben.¹⁸⁶

¹⁸³ Auch weitere einschlägige Literatur ist dem Verfasser unbekannt.

¹⁸⁴ Die entsprechende Arbeit von M. Tetz ist im Literaturverzeichnis aufgeführt, wurde aber für diese Thematik nicht ausgewertet.

¹⁸⁵ J. Slomka, *Il Quarto Discorso* (1993), 146.

¹⁸⁶ Ebd., 146.

4. Zusammenfassung

Die Schrift c. Ar. IV wird seit den Untersuchungen von J. Dräseke, K. Hoss, A. Stülcken und A. Stegmann fast ausnahmslos als Pseudo-athanasianum gehandelt. Ihr antimarkellischer Charakter ist allgemein anerkannt, der antiphotinische wird seit J. H. C. Newman von einer steigenden Anzahl von Patristikern akzeptiert. Die Frage, wer genau die arianischen Gegner sind, wurde noch nicht gestellt. Sowohl die Verfasserschaft und damit verbunden die Fragen nach der spezifischen Theologie dieses Textes, seiner Datierung und seiner Stellung innerhalb der Auseinandersetzung des vierten Jahrhunderts sind weitgehend kontrovers und laden zu einer neuerlichen Untersuchung ein.

KAPITEL II

EINLEITUNGSFRAGEN

1. *Struktur und Inhalt*

Da A. Stegmann sowohl einen kritischen Text als auch eine Übersetzung von c. Ar. IV vorgelegt hat, kann in der vorliegenden Untersuchung auf beides verzichtet werden.¹ Um jedoch einen Überblick über die Disposition des Textes zu geben und seinen Inhalt zu erschließen, wird zunächst sein Aufbau schematisiert und anschließend eine kurze paraphrasierende Inhaltsangabe gegeben, die die wichtigsten Leitlinien des Textes aufzeigt.² Hierbei werden bereits die Ergebnisse vorweggenommen, die in Kapitel III und IV gewonnen werden, vor allem was die Identifikation der im Text nicht mit Namen der Gegner anbetrifft.

1.1 *Schematisierter Aufbau*

Propositio Der Logos ist „aus Gott Gott“, Christus ist der Logos, darum wird in der Schrift ein einziger Gott verkündet

c. Ar. IV 1 (43,1-44,1 S.)

Argumentum 1. Gott ist der Erzeuger und der Gezeugte, der Ursprung und der Entsprungene, oder: Refutatio der den Gegnern (Asterius, Eusebius, Markell und Photin) gemeinsamen Prinzipienlehre und Logoslehre

c. Ar. IV 1-7 (44,1-52,11 S.)

THEMA 1: Gott und Logos sind zwei, denn Gott ist Vater, der Logos ist Sohn, und sie sind eins, denn sie sind ein Gott

c. Ar. IV 1f. (44,1-46,11 S.)

THEMA 2: Gott und Christus sind zwei, denn Gott ist Vater, Christus ist der Logos, der der Sohn ist, und sie sind eins aufgrund der Abstammung des Sohnes

¹ Der kritische Text findet sich in: A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 43-87 (Korrekturen an seinem Text werden in Kapitel IV an den entsprechenden Stellen vermerkt).

² Bereits hier sei angemerkt, daß man bei dem schematisierten Aufbau in einer Reihe von Fällen auch andere Abgrenzungen hätte vornehmen können, da der Theologe bei seiner Argumentation immer wieder auf bereits Angesprochenes zurückkommt und noch nicht Ausgeführtes andeutend vorwegnimmt.

aus dem Vater c. Ar. IV 3f. (46,12-49,5 S.)
 THEMA 3: Der Sohn (der Logos, Christus) ist kein Geschöpf,
 c. Ar. IV 5 (49,6-50,3 S.)

denn:

kein Geschöpf kann Mittler sein -
 THEMA 4: Die Mittlerschaft des Gottessohnes, der Menschensohn
 wird c. Ar. IV 6f. (50,4-52,11 S.)

Argumentum 2. Die Debatte zwischen Eusebianern und Markellianern um die Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10
 c. Ar. IV 8-15 (52,12-59,15 S.)

THEMA 1: Gegenüberstellung der asterianisch-eusebianischen und der markellianischen Lehre von Vater und Sohn
 c. Ar. IV 8-11 (52,12-55,13 S.)

1. Schritt: Der Streit zwischen Eusebianern und Markellianern um das Sein von Logos und Sohn c. Ar. IV 8 (52,12-53,3 S.)
2. Schritt: Eine alternative, nichtsabellisierende und nichthellenisierende Auslegung von Joh 10,30 und Joh 14,10 c. Ar. IV 9f. (53,4-54,13 S.)
3. Schritt: Sohn und Logos in Gott sind immer „aus dem Vater“ c. Ar. IV 11 (54,13-55,13 S.)

THEMA 2: Markells Lehre vom ruhenden und wirkenden Logos in Gott c. Ar. IV 12-15 (55,14-59,15 S.)

1. Schritt: Gott und die Schöpfung c. Ar. IV 12 (55,14-57,2 S.)
2. Schritt: Die markellische Lehre von der Ausdehnung der Gottheit c. Ar. IV 13-15 (57,3-59,15 S.)

Argumentum 3. Drei Varianten der Unterscheidung von „Logos“ und „Sohn“ c. Ar. IV 15-36 (59,15-87,2 S.)

PARTITIO: Drei Positionen zur Unterscheidung von „Logos“ und „Sohn“ c. Ar. IV 15 (59,15-24 S.)

INTRODUCTIO: Grundsätzliche Überlegungen und Diskussion der einschlägigen Schriftstellen
 c. Ar. IV 15-19 (59,24-65,27 S.)

THEMA 1: Die Bestreitung der ersten Position: Der Mensch, den der Retter annahm, ist „Sohn“ - Logostheologische Überlegungen c. Ar. IV 20f. (66,1-68,2 S.)

THEMA 2: Die Bestreitung der zweiten Position: Die Verbindung von Mensch und Logos ist „Sohn“
 c. Ar. IV 21f. (68,2-69,12 S.)

THEMA 3: Die Bestreitung der dritten Position: Der Logos wurde,

als er Mensch wurde, „Sohn“

c. Ar. IV 22-29 (69,12-78,22 S)

REVERSIO zu THEMA 1: Christologische Überlegungen mit
abschließender DOXOLOGIE

c. Ar. IV 30-36 (79,1-87,2 S.)

1.2 Inhaltliche Skizze

Ohne Proöm kommt der Verfasser von c. Ar. IV sogleich zu seiner Argumentatio, die sich aus einer kurzen, dreifachen *Propositio* und einer bis zum Ende der Schrift führenden Refutatio zusammensetzt. Die *Propositio* ist dabei nicht im Sinne einer Partitio zu verstehen, die dem Leser eine Strukturierung der nachfolgenden Diskussion bietet—eine solche begegnet lediglich in Kapitel 15—, sondern als eine dichtgedrängte Ansage der theologischen Position des Verfassers, deren Stichhaltigkeit durch die gesamte nachfolgende *Refutatio* in drei *Argumenta* veranschaulicht werden wird.³

Die Christologie als eines der zentralen Momente der *Propositio* verbürgt, daß die Kapitel 30-36 von c. Ar. IV, die Reversio zu Thema 1 des Argumentum 3, von vorneherein zum konzeptionellen Aufbau der Schrift gehören und lediglich aus inhaltlichen Gründen, vielleicht auch wegen der Herausstellung ihrer Bedeutsamkeit, der Sohn-Logos-Diskussion der Kapitel 15-29 nachgestellt wurden und den Abschluß des Textes bilden.

In der *Propositio* (43,1-44,1 S.) ist die erste Wendung die bedeutendste: Es geht dem Verfasser um das „Aus Gott Gott“-Sein des Logos. Wegen dieses „Aus Gott Gott“-Sein des Logos ist in den göttlichen Schriften von einer einzigen Gottheit die Rede, denn Gott, der Vater ist Gott, der Logos ist Gott, Christus ist Logos und Gott, wobei alle derselbe Gott sind, wenn auch auf je verschiedene Weise. Das Gottsein des Logos wird mit Joh 1,1 begründet, das Gottsein Christi mit Röm 9,5, das Logossein Christi mit 1 Kor 1,24, das Gottsein des Vaters implicite mit der Einzigkeit Gottes aus 1 Kor 8,6.

Da der Verfasser kaum Überleitungshilfen bietet und auch die *Propositio* keine richtungsweisende Partitio darstellt, läßt sich erst nach

³ Über die sonst übliche Verwendung dieser rhetorischen Begriffe unterrichten J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode* (HAW II/3), München 1973, 91-95; H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, Ismaning ¹⁰1990 und G. Eckert, *Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum* (Palingenesia XLVI), Stuttgart 1993, 87-90.

langer Lektüre und in reiflicher Überlegung eine Gliederung der ersten 15 Kapitel eruieren. Anstatt dem Leser eine durchschaubare Dispositio an die Hand zu geben, stellt ihn der Verfasser unvermittelt in die Diskussion hinein. Kaum eröffnet, beginnt der Text mit den syllogistischen oder syllogismusartigen Beweisgängen des Verfassers, deren atemberaubende Für und Wider, deren Schlag auf Schlag vorangetriebene, dem Leser kaum Zeit zur Reflexion lassende Argumentatio nicht vor dem Ende des letzten Kapitels abreißen.

Argumentum 1 (44,1-52,11) entfaltet die *Propositio*. Gott wird vorgestellt als beides, als der Erzeuger und der Gezeugte, als der Ursprung und der Entsprungene, als Vater und Sohn.

In THEMA 1 (44,1-46,11 S.) geht es zunächst um Gott und seinen eigenen Logos, also um die *Amplificatio* der ersten mit Joh 1,1 in der *Propositio* gegebenen Begründung. Anhebend mit der Zweiheit von Vater und Sohn und wegen deren Relationalität zugleich mit der Einzigkeit der Gottheit kommt der Verfasser—vorsichtig gegnerischen Sprachgebrauch aufnehmend—auf die Einursprünglichkeit der Gottheit zu sprechen, welche auch als Monarchie zu bezeichnen ist. Die Monarchie ist nur zu wahren, wenn der Logos der Natur nach als Sohn betrachtet wird. In Wiederaufnahme der in der *Propositio* anklingenden oder zitierten Schriftstellen 1 Kor 1,24 und Joh 1,1 untermauert PA seine eigene Auffassung (44,9-12 S.).

Auf dieser Grundlage führt er die Lehre von der einzigen Ousie und der einzigen Hypostase an, die er mit Ex 3,14 stützt (44,12-14 S.). Sie ist zugleich die Lehre von der Einursprünglichkeit und zwar dergestalt, daß nicht die göttliche Ousie nur Ursprung sondern zugleich auch Entsprungenes, Vater und Sohn, Gott und Logos, ist. Um ein innergöttliches Ursprungsverhältnis von Gott und Logos zu wahren, unterstreicht PA die Wesenhaftigkeit und das wahrhafte Sohnsein des innergöttlichen Logos. Der Logos ist nicht, wie die Gegner meinen, einfach ein bezeichnender Laut, der vergänglich wäre wie ein in den Wind geredetes Wort oder wie ein menschlicher Körper (44,12-45,4 S.). Gegen die Vorstellung, daß der Logos nicht wesenhafter Logos im Vater ist, spricht die Notwendigkeit einer relationalen Abstammungsbeziehung beider. Ist der Logos nicht etwas wesenhaft aus dem Vater Existierendes, sondern einfach ein Logos im Vater, dann würde eine Abstammungsrelation beider zur widersprüchlichen Doppelaporie führen, nach der jeder die Ursache für den anderen oder jeder die Ursache seiner selbst wäre. Auch eine Logoslehre, die den Logos nur als Namen des Vaters begreift, führt

nicht weiter. Bezeichnen die Namen nichts Wesenhaftes, sind sie leere und unnütze Begriffe. Bezeichnen sie aber etwas Wesenhaftes, nämlich Gott selbst, insofern er selbst der Logos ist, folgt die zuvor genannte Doppelaporie der Selbstverursachung und Selbstverursachtseinheit, die eine Art Sabellianismus darstellt (45,5-22 S.). In Rekapitulation der Abstammungsrelation von Vater und Sohn und unter Hinzuziehung des Beispiels vom Feuer und dem aus dem Feuer stammenden Licht verweist PA auf die Wesenhaftigkeit des aus dem Vater stammenden Logos (45,22-46,4 S.) und auf die nichtsabellianische Zweiheit und natürliche Einzigkeit von Vater und Sohn. Zum ersten Mal im Text werden die später wiederholt diskutierten Schriftstellen Joh 10,30 und Joh 14,10 als Belege für diese Lehre von der Zweiheit und der Einzigkeit angeführt (46,4-11 S.).

In THEMA 2 (46,12-49,5 S.) wird das in Thema 1 Dargelegte auf die Relation von Gott und Christus übertragen. Mit der Spezifizierung auf die Christologie hin wird demnach die zweite mit 1 Kor 1,24 gegebene Begründung der Propositio amplifiziert. Ohne im Detail die gegnerische Kritik darzustellen, doch auf dieser basierend, geht der Verfasser sogleich auf die aporetischen Konsequenzen in der Christologie ein. Ist Christus als Logos aus sich heraus entstanden und dem Vater nur angeheftet, ist Christus also Ursache seiner selbst? Oder schuf ihn Gott und nannte ihn lediglich seinen Logos, ist Christus also in Wahrheit ein Geschöpf (46,12-18 S.)? Wiederum führt keine andere Einsicht als die auf Christus hin applizierte Abstammungslehre des PA von Gott und Logos, Vater und Sohn, aus dem Dilemma: Christus, der Logos Gottes, ist aus Gott (46,18-20; 47,12-14 S.). Alles andere würde zu den in Thema 1 entsprechend vorgezeichneten Aporien, also letztlich zu Sabellianismus oder Arianismus führen (46,18-47,17). Insbesondere will PA gegen die Vorstellung angehen, daß Gott logoshaft und weise gedacht wird, Christus aber nicht als der Gott eigene Logos und die Gott eigene Weisheit, sondern als ein in diesem Logos geschaffener und gewordener Christus. Mit einer Reihe von Schriftstellen, darunter wiederum Joh 14,10, wird nachgewiesen, daß für Christus gilt, was für den Logos gilt: Er ist der natürliche Sohn Gottes, denn für Gott gilt: Er ist der Erzeuger dieses Christus, der das Erzeugnis, der Sohn, seines Erzeugers ist (47,18-49,5 S.).

Anknüpfend an die logos theologischen Ausführungen von Thema 1 und an die christologischen von Thema 2, in denen jeweils auf das Sohnsein des Logos beziehungsweise Christi abgehoben wurde, und in

Erwiderung der gegnerischen Lehre, wonach der Logos und Christus als Geschöpf zu verstehen ist, wird in Thema 3 und 4 das Gottsein des Sohnes herausgestellt. In THEMA 3 (49,6-50,3 S.) wird dies mit dem den Geschöpfen eigenen Sich-Gott Nähern gegenüber dem In-Sein des Logossohnes im Vater und dessen Mit-Sein mit dem Vater, in THEMA 4 (50,4-52,11 S.) durch die den Geschöpfen nicht mögliche Heilsmittlerschaft des Sohnes und Herrn kontrastiert. Zentrale biblische Belege sind in Thema 3 neben Joh 10,30 und Joh 14,10 die alttestamentlichen Schriftstellen Dtn 4,4,7; Jer 23,23 und Dtn 13,4 und in Thema 4 die Texte Mt 28,18; Joh 10,18; Phil 2,8f.; 1 Tim 2,5; Joh 1,14 und Joh 17,7.9.

Das *Argumentum* 2 (52,12-59,15 S.) knüpft mit der Diskussion der gegnerischen Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10 sowohl unmittelbar an den Überlegungen des ersten Arguments an, führt aber auch die *Propositio* weiter, indem auf die Themen 1-4 des ersten Arguments rekurriert und zugleich über sie hinausgegangen wird.

In THEMA 1 (52,13-55,13 S.) werden zwei gegnerische Gruppen vorgestellt, die Ariomaniten, die als Eusebianer bezeichnet werden, und eine zweite nicht mit Namen bezeichnete Größe. In Fortschreibung der in den Themen 1-4 des ersten Arguments geführten Widerlegung der allen Gegnern gemeinsamen Prinzipienlehre streitet PA nun differenziert gegen die den Gegnern zugrundeliegende falsche Begriffs- und Seinslehre von Logos und Sohn. Dabei geht er in drei Schritten vor. In einem ersten Schritt (52,12-53,3 S.) argumentiert er gegen die eusebianische Vorstellung, man könne dem Sohn einen Seinsanfang zuschreiben, ohne ihm zugleich einen Anfang der Königsherrschaft zuzuschreiben. Andererseits können die Gegner der Eusebianer, die den Logos als Nichtwesenhaften und Nichthypostasierten und als bloßen Namen begreifen, nicht gegen diejenigen kämpfen, die sagen „es war einmal, da er nicht war“. In einem zweiten Schritt (53,4-54,13 S.) greift PA auf seine Auslegung von Joh 10,30 und Joh 14,10 aus Thema 1 des ersten Arguments zurück und zeigt auf, wie diese Verse weder sabellisierend noch hellenisiert ausulegen sind, sondern seine Lehre von der homoousischen Zweiheit von Vater und Sohn und Einzigkeit der Gottheit bestätigen. Erneut greift PA auf das Bild des Feuers zurück, um die Abstammungsrelation von Vater und Sohn zu veranschaulichen. In einem dritten Schritt (54,13-55,13 S.) wird diese Relation mit dem Hinweis auf die Vollkommenheit Gottes und die Vollkommenheit des Logos

als eine immerwährende Korrelation erwiesen. Der Logos ist nicht erst zum Zwecke der Schöpfung gezeugt worden, wie es Meinung der Arianer ist, seine Zeugung ist nicht eine, die der Menschen wegen erfolgte, sondern „Zeugung“ bedeutet „Aus Gott“-Sein. Unmißverständlich schlägt PA mit dieser Begründung den Bogen zur Propositio und damit zum Beginn seiner Schrift.

In THEMA 2 (55,14-59,15 S.) des zweiten Arguments wird die Gegenüberstellung der eusebianischen und der markellianischen Logos- und Sohnbegrifflichkeit von Thema 1 weitergeführt. Vor allem der markellianischen Seite soll nun nachgewiesen werden, daß ihr denkerischer Ansatz vom ruhenden und wirkenden Logos betreffs der Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10 auf arianischer und stoischer Grundlage basieren. Dabei wird in Fortsetzung zum dritten Schritt des vorausgegangenen Themas in einem ersten Schritt (55,14-57,2 S.) auf Gott, den Logos und die Schöpfung eingegangen. Wie verhält sich die Zeugung des Logos zur Schöpfung der Welt durch den Logos? Ist der Logos erst anläßlich der Schöpfung der Welt gezeugt worden? Ähnlich der antiarianischen und antieusebianischen Argumentation in Thema 1 beharrt PA in Thema 2 gegenüber Markell darauf, daß der Logos nicht erst zum Zwecke der Schöpfung gezeugt wurde, sondern immer als der aus dem Vater Gezeugte zu verstehen ist, denn Vater und Logossohn sind immer, der Sohn ist nicht bloßer Name, der Logos nicht bloß der Bezeichnung nach Sohn, sondern der homoousisch mit dem Vater existierende Logos (56,8-11 S.). Ein ausführlicher, zweiter Schritt (57,3-59,15 S.) erläutert: Die Zeugung des Logos läßt sich darum nicht mit dem markellianischen Bild von der Ausdehnung Gottes anläßlich der Schöpfung und dessen Zusammenziehen nach Abschluß der Schöpfung erläutern. Weder der arianisch-eusebianische noch der markellianische Gedanke von der Zeugung des Logos anläßlich der Schöpfung ist folglich eine rechte Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10.

In *Argumentum* 3 (59,15-87,2 S.), dem durch die Fülle der diskutierten Schriftzitate umfänglichsten Teil der Schrift, knüpft PA an die eusebianische und markellianische Konzeption der Unterscheidung von „Logos“ und „Sohn“ an, wendet sich jedoch in einer *Partitio* (59,14-24 S.) drei verschiedenen Unterscheidungen zwischen „Logos“ und „Sohn“ zu, die alle auf der von ihm in Thema 2 des zweiten Arguments diskutierten markellianischen Basis aufrufen. Im Unterschied zu den dortigen Ausführungen geht es PA im dritten

Argument nicht vordringlich um die Frage nach dem Verhältnis von der „Zeugung“ des Logos und der „Schöpfung“ des Kosmos, sondern um die Frage nach dem Verhältnis von „Inkarnation“ und „Sohnsein“ des Logos. In einer umfänglichen *Introductio* (59,24-65,27 S.), die mit dem Stoavorwurf an Thema 2 des zweiten Arguments anschließt, diskutiert PA einschlägige Schriftstellen, um grundsätzlich jegliche Differenzierung zwischen „Sohn“ und „Logos“ zu bestreiten. Hier spielen vor allem die Belege Mt 11,27, Joh 1,18, Joh 3,36, Joh 10,30.38, Joh 12,46-48 und Joh 14,9.10.12 eine große Rolle.

Im Anschluß an die *Introductio* widerlegt PA sodann einzeln die drei Positionen, wobei er zunächst die Logos-Sohn-Thematik der Positionen 1-3 abhandelt (66,1-78,22 S.) und in einem zweiten Schritt (79,1-87,2 S.) gesondert auf die Logos-Christus-Thematik der ersten Position zu sprechen kommt.

In THEMA 1 (66,1-68,2 S.) widerlegt PA die logostheologische Seite der ersten Position, nach der der Mensch, den der Retter annahm, der „Sohn“ ist, in THEMA 2 (68,2-69,12 S.) die zweite Position, nach der die Verbindung von Mensch und Logos „Sohn“ ist, in THEMA 3 (69,12-78,22 S.) die dritte Position, nach der der Logos „Sohn“ wurde, als der Logos „Mensch“ wurde. In einer *Reversio* (79,1-87,2 S.) wendet sich der Verfasser erneut Thema 1 zu und betrachtet vor allem die christologischen Implikationen der ersten Position. Die Schrift endet in einer kurzen christologischen DOXOLOGIE (86,14-87,2 S.), die die eigene christologische Position von PA krönt. Diese christologischen Aussagen mit der Doxologie am Ende der Schrift knüpfen unmittelbar an die Propositio am Anfang der Schrift an und bilden so einen geschlossenen Rahmen für das Ganze: Christus ist der Gottlogos, der zuvor war, jetzt ist und immer und in alle Ewigkeit sein wird.

Die Schrift besitzt weder eine *Conclusio* noch einen Epilog, was dem proömlosen Anfang entspricht.

2. Stil und Sprache

Ältere Urteile zur literarischen Qualität von c. Ar. IV sind meist geprägt von dem Vergleich dieser Schrift mit Athanasius' drei Reden gegen die Arianer und mit anderen Werken dieses Kirchenvaters. Dabei schneidet c. Ar. IV in der Regel schlecht ab.⁴ Als heraus-

⁴ Cf. die Forschungsgeschichte in Kapitel I.

ragendes Beispiel, dem mancher Forscher in seinem Urteil folgte, sei auf J. H. C. Newman verwiesen: „The very opening of the Book shews that it is no Oration or Discourse of the character like the Three which precede it. ... It enters abruptly into its subject, whatever that be, for it does not propose it, with a categorical statement supported by a text; ‘The Word is God from God, for >the Word was God<,—a mode of treating so sacred a subject most unlike the ceremoniousness, as it may be called, which is observable in the Author’s finished works. Abrupt transitions of a similar character are also found in the course of it, and are introductory of fresh subjects; for instance, in §§. 6,9, and 25, as the commencement of Subjects ii.v, and viii. in the Translation will shew. And so little idea of any continuity of subject was entertained by transcribers that in five MSS. a place is apparently assigned between §§. 12 and 13. to the Tract de Sabbatis et Circumcisione. ... Strikingly in contrast is his ordinary style, running one subject into another, and intimately combining even distinct arguments, so that it is often an extreme difficulty to divide the composition into paragraphs. ... There is some difference too in phraseology between the first Three and the Fourth of these Orations. ... The corrupt state of the text is a further characteristic of this Oration. ... Nay, we might even fancy at least some passages of the Book were fragments of one or more treatises, or first draughts of trains of thought, or instructions for controversy, which have accidentally been thrown together into one.“⁵ Vor allem die Unvermitteltheit des Anfangs ohne Proöm, die sparsame Verwendung von Überleitungen, die Gedrängtheit der Gedanken trotz recht ordentlichen Umfangs der Schrift haben immer wieder fragen lassen, ob nicht ein unfertiges Produkt vorliege. Die Annahme, c. Ar. IV sei nur ein „Entwurf“, so gesteht A. Stülcken mit Blick auf die Erklärung Newmans, könnte manches erklären.⁶ Dennoch kommt er gerade durch den Vergleich von c. Ar. IV mit Schriften des Athanasius zum gegenteiligen Schluß: „Ein Kapitel z. B. wie das 4. oder

⁵ Select Treatises of S. Athanasius, translated with notes and indices by John Henry Cardinal Newman (1844), 499f.

⁶ A. Stülcken, *Athanasiana* (1899), 54: Beispielsweise „die auffällige Knappheit. ... Manche Stellen machen geradezu den Eindruck, als wolle der Verf. sich nur durch eine vorläufige Notiz den Gedankengang für eine künftige Ausführung andeuten, z. B. c. 3 ... τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ δυνάμεως; c. 4 ... τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ υἱοῦ, vgl. 16 ...; dahin könnte man allenfalls auch die kurzen zeitwortlosen Sätze wie c. 15f. ... rechnen. Als Abbeviatur liesse sich das kahle ἰδιοποιεῖται c. 22 ... und das einfache ἔνωσις zur Bezeichnung der Incarnation (c. 32 ... u.δ.) verstehen; auch der abrupte Anfang von c. 1.5.9.31 würde so erklärlich.“

5., mit seinem unerbittlichen logischen Fortgang, mit seiner knappen Erörterung und Widerlegung aller theoretisch möglichen Einwände ist bei Athanasius beispieillos. Die Kürze und Prägnanz des Ausdrucks sticht, im Zusammenhang mit der Dialektik, von der Breite bei Athanasius stark ab und giebt auch solchen Stellen, die inhaltlich durchaus zu seiner Auffassung passen, ein verändertes Aussehen. ... Wenn man auch in der Widerlegung der Arianer c. (1) 4-8 vielleicht nur eine Skizze sehen könnte, so ist doch die Auseinandersetzung mit Sabellius (Marcellus) c. 8-29 keineswegs ein blosser Entwurf, und da die *Prägnanz des Ausdrucks* auch in diesem Teile herrscht, so muss sie als *schriftstellerische Manier des Verfassers* gelten. Weiter ist auch die 'Dialektik der Beweisführung' nicht durch die ... (Entwurfs)hypothese erklärt: ein Mann, der in seinen Vorarbeiten so streng logisch vorgeht, der so, wie es in c. 4 ...f. geschieht, Teile und Unterteile gliedert, wird schwerlich in seinen ausgeführten Werken eine 'aphoristische, nicht streng systematische Aneinanderreihung der Gedanken' bieten. Wer, wie Athanasius, alle Gegner, Arianer wie Antiochener, ... als Eine Grösse behandelt, deren gemeinsames Kennzeichen die Herabwürdigung des Logos ist, hält nicht die feinsten Nuancen ihrer Lehren, auch nicht in einer Skizze, so auseinander wie unser Verf. in c. 15 ... 20-22.21...f.!⁷ Unabhängig von A. Stülcken urteilt K. Hoss: Während „Athanasius ... mit behaglicher Breite (schreibt), liebt (er) es in der Kontroverse mit Gegnern ihre Einwände mit grosser Umständlichkeit zu widerlegen. ... Bei dem Verfasser der or. IV c. Ar. drängt ein Gedanke den andern; darum ist die Ausdrucksweise knapp, die Sätze meist kurz. Mit einer grossen dialektischen Schlagfertigkeit, wie sie Athanasius nicht erreicht, versteht er es den Gegner ad absurdum zu führen.“⁸

Vor allem mit dem Hinweis auf den aristotelischen Stil hatte bereits J. H. C. Newman sein eigenes Urteil relativiert.⁹ Und auf ähnlichem

⁷ A. Stülcken, *Athanasiana* (1899), 54f. (orthographische Besonderheiten, Kurvisetzungen und Interpunktion entsprechen dem Original)

⁸ K. Hoss, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius* (1899), 126; cf. A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer'*, 135f.: „Die Schreibweise ist fast durchweg eine knappe und prägnante, man möchte fast sagen eckige. Die Sätze sind meist sehr kurz, periodischen Satzbildungen begegnet man selten; der Autor bevorzugt gern Parataxis statt Hypotaxis. Mit der Kürze im Ausdruck verbindet er eine ausgesprochene Dialektik in der Beweisführung, die zwar gegen Schluß der Rede, speziell von c. XXX ab, nicht mehr so fühlbar wird ...“; T. E. Pollard, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1957), 523f.

⁹ *Select Treatises of S. Athanasius*, translated with notes and indices by John

Wege wie er kamen vor allem solche Forscher zu einem gewogeneren Urteil, die den Vergleich von c. Ar. IV mit philosophischer Literatur anstellten oder die mit Texten des Apolinarius von Laodicea oder apolinariusverdächtigen Schriften vertraut waren. „Eben ... (der) unvermittelte Anfang“, schrieb J. Dräseke, „erinnert lebhaft an den Anfang des sogenannten vierten Buchs des Basileios wider Eunomios“.¹⁰ In der Tat ähneln sich beide Schriften nicht nur dem Stil nach, was die Eröffnungen anbetrifft, sondern auch, was die Anlage und die Struktur des Textes und die Beweisführung seines Verfassers angeht.¹¹ Es verwundert darum nicht, daß auch Ps.-Bas.,

Henry Cardinal Newman (1844), 501: Seine Meinung, die Schrift sei „a collection of notes or suggestions for controversy“, begründet er mit: „The repeated occurrence of such phrases as πυνστέον, 2, e. ἐρωτητέον, 3, f. 4., a. λεκτέον, 4 init. 6, d. 10, a. ἐλεγχτέον, 3, a. 4, e. ἐρεσθαι δίκαιον, καλόν, etc. 11, d. 14, a. 23, b. ... Of the same character is the frequent clause ‘In that case the same extravagant consequences, ἄτοπα, follow,’ and the like; e.g. 2, e. 4, e. 4 fin. 15 init. 25, b. 26 init. ... To these may be added, τὸ δ' αὐτὸ δὲ καὶ περὶ δυνάμεως, § 3.; which, as well as the foregoing, remind the reader of Aristotle rather than S. Athanasius; and the abrupt setting down of texts for discussion in the beginning of §§. 1, 5, 9, and 31. which are in the same style“; dem Stil entspricht die Argumentation: „In the same *Aristotelic style* is his enunciation of theological principles“; dennoch schließt Newman aus all dem nicht, daß der Stil typisch für den Verfasser sein könnte und auf nichtathanasianische Verfasserschaft hindeutet.

¹⁰ Cf. J. Dräseke, *Maximus philosophus* (1893), 299.; cf.

¹¹ Cf. J. Dräseke, *Maximus philosophus* (1893), 299f.; cf. weiter unten in Kapitel III; als sowohl inhaltlich wie formal c. Ar. IV ebenfalls nahestehende Schrift ist auf Ps.-Ath., c. Sabell. hinzuweisen, die R. M. Hübner, *Apolinarius*, als Schrift des Apolinarius gegen Photin zu erweisen sucht (cf. die Forschungsgeschichte in Kapitel I). Zum literarischen Charakter derselben führt er (ebd. 40) aus: „Die Schrift ist vielleicht die ausgearbeitete Wiedergabe einer oder mehrerer Diskussionen, die der Autor tatsächlich mit seinen Kontrahenten durchgeföchten hat. Der manchmal noch erregte Ton ..., die Unvermitteltheit und Kürze, mit der die Einwände des Gegners gebracht werden, die Kargheit, mit der seine Theologie in ihrer technischen Fachsprache oft mehr angedeutet als expliziert wird ..., ihre gleichwohl deutliche innere Kohärenz—das alles spricht dafür, daß wir in der Schrift den Niederschlag einer aktuellen Auseinandersetzung mit einem Gegner vor uns haben, dessen Positionen dem Autor wohl vertraut waren. ... In jedem Fall darf das Werk als Traktat gelten, mit dem der Verfasser die öffentliche Aufmerksamkeit auf eine in seinen Augen häretische Theologie lenken und den Streit mit ihr durch seine Argumente für sich entscheiden wollte.“ Viele der hier aufgezählten Merkmale begegnen auch in c. Ar. IV. Ähnlich sind sich beide Schriften auch im Aufbau, man vergleiche die Bemerkungen zu c. Sabell. von R. M. Hübner (ebd. 45f.): „Die einzelnen Teile sind im Text nicht so klar gegeneinander abgegrenzt wie es das Schema angibt, die Argumente führen oft ohne besonders auffällige äußere Markierung von einem zum anderen Gedanken hinüber, ... andererseits überschneiden sich auch Themenkreise. ... Bereits Vorgetragenes wird nochmals aufgegriffen, ergänzt, vertieft; auf später ausführlicher Erörtertes wird andeutungsweise vorgegriffen. Ein ausgeklügelter Plan, nach dem ein vorgesetztes Beweisziel in streng logisch aufeinander folgenden

adv. Eun. IV-V ganz ähnlich wie Ps.-Ath., c. Ar. IV in der Forschung lange Zeit als unfertige Stoffsammlung betrachtet wurde.¹² Adv. Eun. IV-V ist im ersten Teil geprägt von der Syllogistik und wird im zweiten Teil stärker exegetisch, wobei auch in diesem Teil „stark die syllogistische Technik eingesetzt“ ist. Ähnliches gilt auch für c. Ar. IV. Dem vorwiegend syllogistischen Teil (Kapitel 1-15) folgt ein syllogistisch geprägter exegetischer Teil (Kapitel 16-36). Auch die Gliederung von adv. Eun. IV-V ähnelt derjenigen von c. Ar. IV. Das Pseudbasilianum ist eine „nur in größeren Absätzen geordnete und ohne Übergänge gearbeitete Anhäufung der Gedanken“ des Verfassers, die nach Ansicht von F. X. Risch dessen endgültiger Absicht entsprach.¹³ Gleiches läßt sich für c. Ar. IV sagen.

Ein Blick auf Apolinarius' Schriften lehrt, daß ein Stil dichtest gedrängter Argumentatio, welche über die gewöhnliche Puritas hinausgeht und bis hinein in eine brachylogische, dem Argumentationsziel alles unterwerfende Lizenz führt, durchaus nicht Merkmal eines Entwurfsstatus eines Textes sein muß, sondern auch stilistische Eigenart eines Theologen sein kann.¹⁴ Nicht zufällig haben Diktion und Gewandtheit der Argumentation in c. Ar. IV an Platon¹⁵ oder Aristoteles erinnert, und man könnte mit noch größerem Recht auf Schriften wie das „Syntagma“ des Asterius oder das des Aetius blicken, oder auch auf das zweite Kapitel des dritten Buches von „De Trinitate“ des Pseudo-Didymus, auf die „Anacephalaiosis“ und andere Schriften des Apolinarius, auf Schriften von Plotin und auf solche des Porphyrius.¹⁶

Gedankenschritten erreicht werden soll, scheint dem Traktat nicht zugrunde zu liegen. Gleichwohl ist im Ganzen ein einheitliches Thema festzustellen, und unter der formalen Gliederung der aneinandergereihten Thesen und Einwände ... wird eine inhaltliche sichtbar, nach der das Thema fortschreitend entwickelt, nach verschiedenen Gesichtspunkten behandelt und das Ergebnis beständig angereichert wird.“

¹² Cf. F. X. Risch, Pseudo-Basilus, *Adversus Eunomium* IV-V, 18f; cf. die Ausführungen in der Forschungsgeschichte.

¹³ F. X. Risch, Pseudo-Basilus, *Adversus Eunomium* IV-V, 21: „Viele Abschnitte sind für eine weitere Ausarbeitung ungeeignet, da in ihnen nur formale Begriffsoperationen ... erfolgen.“

¹⁴ Dargelegt bei A. Stegmann, Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer', 181-183.

¹⁵ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer', 136: „Die häufige Verwendung der Partikel *ei* und die Fülle der kurzen mit ihr eingeleiteten Satzglieder erinnert stark an den platonischen Dialog.“

¹⁶ An einen Teil dieser Schriften denkt auch F. X. Risch, Pseudo-Basilus, *Adversus Eunomium* IV-V, 21 bei der Beschreibung des literarischen Charakters von Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V.

Der Verfasser ist sicherlich nicht im Sinne zeitgenössischer Rhetorikideale um eine sprachlich herausragende Rede bemüht. Ihm geht es zuallererst und zuallerletzt um eine „zwingende() dialektische() Beweisführung“.¹⁷ Die Schrift entbehrt allerdings auch nicht rhetorischer Finessen, gestalterischer Kompositionselemente und sprachlich glänzender Passagen, auch wenn diese unterzugehen scheinen im Stakkato der beweisschrittanzeigenden Konjunktionen (wie beispielsweise „wenn“, „dann“, „es sei denn, daß“, „aber auch dann“, „oder etwa nicht“, „gewiß doch“, „vorausgesetzt“ usw.). Mit langem Atem und bis zum Ende ohne Verlust der Kraft zur konzisen Argumentation verfolgt der Autor seine, wie die Übersicht zeigt, insgesamt klar angelegte Gesamtargumentation. Noch einmal wird man weitgehend J. Dräseke zustimmen müssen, wenn er meint, c. Ar. IV sei „eine wohlgegliederte und in sich abgerundete (Schrift)“, die „ein tüchtiges Können“ verrät.¹⁸ Daß dieser Aufbau für den Leser nicht immer deutlich zu erkennen ist,¹⁹ hängt an den nur äußerst sparsam eingesetzten Vor- und Rückverweisen. Vor allem verlangen die ersten schriftzitatarmen und—dem ganzen Text entsprechend—mit Polemik sparsamen²⁰ und fast ausschließlich argumentativen ersten fünfzehn Kapitel ein hohes Maß an Aufmerksamkeit des Rezipienten. Die Fülle der Gedankengänge und Überlegungen gefährden die Perspicuitas des Textes, auch wenn wegen der Klarheit der logischen Gliederungen dem aufmerksamen Leser kaum eine wirklich dunkle oder zweideutige Stelle begegnet.²¹ Die Leitlinien der Argumentation zu erkennen ist dem heutigen Leser jedoch um so mehr erschwert, als der vor auszusetzende Diskussionsrahmen aus dem Text heraus erst nach gründlichem Studium erkennbar wird und erst mühsam wieder von den oft nur andeutenden Ausführungen her rekonstruiert werden muß.²²

Doch obwohl das Schwergewicht des Textes auf der Argumentation und nicht auf den Mitteln der Rhetorik liegt, wird die nachfolgende Liste belegen, daß der Autor kein an Rhetorik desinteressierter oder

¹⁷ Cf. J. Dräseke, *Maximus philosophus* (1893), 298.

¹⁸ Cf. J. Dräseke, *Maximus philosophus* (1893), 298.

¹⁹ Cf. A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer'*, 136 meint, die Darstellung sei „nicht immer klar disponiert“.

²⁰ D. Schmitz, *Schimpfwörter*, 317.

²¹ Nur mit besonderer Aufmerksamkeit ist wegen der dichten Aussage wohl ein Anschluß wie ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς ἀρχῆς in c. Ar. IV 1 (44,5f. S.) zu verstehen; zu vergleichen sind auch die rhetorischen Ellipsen, cf. im Haupttext.

²² Cf. die Einleitung.

rhetorisch ungeschliffener Schriftsteller war,²³ sondern ein Theologe, der die Mittel der „ars bene dicendi“ effektiv einzusetzen wußte. Es fallen zu den angegebenen Zwecken vor allem folgende Rhetorika auf:²⁴

2.1. Die *Argumentatio*

wird untermauert oder vorangetrieben durch:

- ANASTROPHE: ἐκ θεοῦ θεός (43,1.3; 45,2); ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ ἐκ σοφοῦ σοφία καὶ ἐκ λογικοῦ λόγος καὶ ἐκ πατρὸς υἱός, οὕτως ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ ὄντος ὢν (45,2-4); ὡς γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς, οὕτως ἐκ θεοῦ λόγος καὶ σοφία ἐκ σοφοῦ καὶ ἐκ πατρὸς υἱός (45,23-25).

- SYLLOGISMEN, AMPLIFIZIERTE SYLLOGISMEN und SYLLOGISTISCHE PERIODEN: ἐκ θεοῦ θεός ἐστιν ὁ λόγος· καὶ ‘θεός γὰρ ἦν ὁ λόγος’· καὶ πάλιν· ‘ὢν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν’· καὶ ἐπειδὴ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ τοῦ θεοῦ λόγος, σοφία, υἱός καὶ δύναμις ἐστιν ὁ Χριστός, διὰ τοῦτο εἰς θεός ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς καταγγέλλεται (43,1-44,1); ὥσπερ δὲ οὐκ ἄλλη, ἵνα μὴ δύο ἀρχαί, οὕτως ὁ ἐκ τῆς μιᾶς λόγος οὐ διαλελυμένος ἢ ἀπλῶς φωνῇ σημαντική, ἀλλ’ οὐσιώδης λόγος καὶ οὐσιώδης σοφία, ἥτις ἐστιν ὁ υἱός ἀληθῶς. εἰ γὰρ δὴ μὴ οὐσιώδης εἴη, ἔσται ὁ θεός λαλῶν εἰς ἀέρα καὶ σῶμα οὐδὲν πλέον ἔχων τῶν ἀνθρώπων. ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ ὁ λόγος αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν. ὥσπερ γὰρ μία οὐσία ἡ ἀρχή, οὕτως εἰς οὐσιώδης καὶ ὕφεστώς ὁ ταύτης λόγος καὶ ἡ σοφία. ὡς γὰρ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ ἐκ σοφοῦ σοφία καὶ ἐκ λογικοῦ λόγος καὶ ἐκ πατρὸς υἱός, οὕτως ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ ὄντος ὢν. ἐπεὶ εἰ μὴ οὐσιώδης σοφία καὶ ἐνούσιος λόγος καὶ ὢν υἱός, ἀλλ’ ἀπλῶς σοφία καὶ

²³ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische ‘IVte Rede gegen die Arianer’, 136: Die Darstellung „offenbart trotz ihrer polemischen Tonart überall den nüchternen, sachlichen Logiker, wenn er auch nicht alle Kunstmittel außer Acht gelassen hat“; A. Stegmann nennt als Beispiele „eine Häufung der Fragen“, Epanaphora und meint (ebd.): „Rhetorisch klingt schließlich auch die Schlußermahnung an Paul von Samosata c. XXXVI, 85,21.“

²⁴ Die Liste soll nur einen Eindruck vermitteln; es ist weder die Mittel noch die Fundstellen der Mittel betreffend Vollständigkeit angestrebt.

λόγος καὶ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, εἴη ἂν αὐτὸς ὁ πατὴρ σύνθετος ἐκ σοφίας καὶ λόγου. εἰ δὲ τοῦτο, ἀκολουθήσει τὰ προειρημένα ἄτοπα· ἔσται δὲ καὶ αὐτὸς ἐαυτοῦ πατὴρ καὶ υἱός· ὁ αὐτὸς ἐαυτὸν γεννῶν καὶ γεννώμενος ὑφ' ἐαυτοῦ· ἢ ὄνομα μόνον ἐστὶ λόγος, καὶ σοφία, καὶ υἱός, οὐχ ὑφέστηκε δέ, καθ' οὗ λέγεται ταῦτα, μᾶλλον δὲ ὅς ἐστι ταῦτα. εἰ οὖν οὐχ ὑφέστηκεν, ἀργὰ ἂν εἴη καὶ κενὰ τὰ ὀνόματα, ἐκτὸς εἰ μὴ ἂν τις εἴποι αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτόλογον τὸν θεόν. ἀλλ' εἰ τοῦτο, εἴη ἂν αὐτὸς ἐαυτοῦ πατὴρ καὶ υἱός· πατὴρ μὲν, ὅτε σοφός, υἱὸς δέ, ὅτε σοφία. ἀλλὰ μὴ ὡς ποιότης τις ταῦτα ἐν τῷ θεῷ. ἄπαγε! ἀπρεπὲς τοῦτο· εὐρεθήσεται γὰρ σύνθετος ὁ θεὸς ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος. πᾶσα γὰρ ποιότης ἐν οὐσία ἐστίν. κατὰ τοῦτο δὲ ἡ θεία μονὰς ἀδιαίρετος οὐσα σύνθετος φανήσεται, τεμνομένη εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός. πευστέον οὖν τῶν προπετιῶν· ὁ υἱὸς σοφία καὶ λόγος ἐκηρύχθη τοῦ θεοῦ· πῶς τοίνυν ἐστίν; εἰ μὲν ὡς ποιότης, ἐδείχθη τὸ ἄτοπον· εἰ δὲ αὐτοσοφία ὁ θεός, καὶ τὸ ἐκ τούτου ἄτοπον εἴρηται παρὰ Σαβελλίω. οὐκοῦν ὡς γέννημα κυρίως ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ τοῦ φωτὸς παράδειγμα. ὡς γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς, οὕτως ἐκ θεοῦ λόγος καὶ σοφία ἐκ σοφοῦ καὶ ἐκ πατρὸς υἱός. ταύτη γὰρ καὶ ἡ μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ὁλόκληρος μένει, καὶ ὁ ταύτης υἱὸς λόγος οὐκ ἀνούσιος οὐδὲ οὐχ ὑφεστώς, ἀλλ' οὐσιώδης ἀληθῶς (44,16-22);²⁵ καὶ αὐτὸ μὲν ἔστιν, πλέον δὲ οὐδὲν ἢ πάθος ὑπομένει. εἰ τοίνυν ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς, ἡ δὲ μονὰς ἐστίν ὁ πατὴρ, τριάς δὲ πατήρ, υἱός, ἅγιον πνεῦμα, πρῶτον μὲν πλατυνθεῖσα ἡ μονὰς πάθος ὑπέμεινε καὶ γέγονεν, ὅπερ οὐκ ἦν, ἐπλατύνθη γὰρ οὐκ οὐσα πλατεῖα, ἔπειτα εἰ αὕτη ἡ μονὰς ἐπλατύνθη εἰς τριάδα, τριάς δὲ ἐστίν πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, ὁ αὐτὸς ἄρα πατὴρ γέγονε καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα κατὰ Σαβέλλιον, ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα. οὐκ ἔτι οὖν πλατύνεσθαι ἔδει λέγειν, ἀλλ' ἡ μονὰς τριῶν ποιητική, ὥστε εἶναι μονάδα, εἶτα καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα. εἰ γὰρ ἐπλατύνθη αὕτη καὶ ἐξέτεινεν ἐαυτήν, αὕτη ἂν εἴη, ὅπερ ἐξετάθη. καὶ τριάς μὲν πλατυνθεῖσα οὐκ ἔτι μονὰς ἐστίν· μονὰς δὲ οὐσα οὕτω ἦν τριάς. καὶ ὁ πατὴρ ἄρα ὧν οὕτω ἦν υἱὸς καὶ πνεῦμα· γενόμενος δὲ ταῦτα, οὐκ ἔτι πατὴρ μόνον ἐστίν. ταῦτα δὲ καταψευδόμενος ἂν τις εἴποι τοῦ θεοῦ σῶμα καὶ παθητὸν αὐτὸν εἰσάγων· τί γάρ ἐστι πλατύνεσθαι ἢ πάθος τοῦ πλατυνομένου; ἢ τί ἐστὶ τὸ πλατυνόμενον ἢ τὸ πρότερον μὴ

²⁵ Da dies der die ganze Schrift durchziehende Stil ist, sollen lediglich aus dem Anfang, der Mitte und dem Ende Perioden als partes pro toto stehen.

τοιούτον, ἀλλὰ στενὸν τυγχάνον; ταῦτόν γάρ ἐστι χρόνῳ μόνον διαφέρον ἐαυτοῦ (57,7-24); εἰ δὲ ἑτέρως ἐκεῖνο νοοῦσι καὶ τὸν λόγον μὲν, καθὼς καὶ ἔστι, θεῖον ὁμολογοῦντες, τὸν πρὸς αὐτοῦ ληφθέντα, ᾧ καὶ ἠνώσθαι πιστεύεται, ἄνθρωπον ἀπ' αὐτοῦ χωρίζουσι λέγοντες 'διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ' αὐτὸν ἀπεστάλθαι, ἐαυτοῖς ἐναντία φθεγγόμενοι οὐ νοοῦσιν. οἱ γὰρ ἐνταῦθα χωρίζοντες τῆς θείας σαρκώσεως θεῖον νοοῦσι, σμικρύνουσιν ἄρα ἀκούοντες αὐτὸν σάρκα γεγενῆσθαι καὶ τὰ Ἑλλήνων φρονοῦσιν, ὥσπερ οὖν καὶ φρονοῦσι, τροπὴν τοῦ λόγου τὴν σάρκωσιν τὴν θεῖαν ὑπολαμβάνοντες (80,21-81,6).

- ANTITHETON UND DILEMMA: ὁ θεὸς σοφὸς καὶ οὐκ ἄλογος ἐστίν, ἢ τοῦναντίον, ἄσοφος καὶ ἄλογος. εἰ μὲν οὖν τὸ δεύτερον, αὐτόθεν ἔχει τὴν ἀτοπίαν. εἰ δὲ τὸ πρῶτον, ἐρωτητέον, πῶς ἐστὶ σοφὸς καὶ οὐκ ἄλογος (45,18-21); τὰ δύο ἐν εἶναί φατε, ἢ τὸ ἐν διώνυμον (53,4f.).

- AMPLIFICATIO: φανερώτερον δ' ἂν τις ἴδοι τοῦτο, εἰ ἐπὶ πατρὸς λάβοι (47,11f.).

- EVIDENTIA SCRIPTURAE²⁶

- LOCUS LOGICUS COMMUNIS: οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος (sc. ὁ θεός) (44,21); πᾶσα γὰρ ποιότης ἐν οὐσία ἐστίν (45,17); τὸ δὲ προστιθέμενον ἔξωθεν προστίθεται (50,3).

- REDUCTIO AD ABSURDUM: ταῦτα δὲ καταψευδόμενος ἂν τις εἴποι τοῦ θεοῦ σῶμα καὶ παθητὸν αὐτὸν εἰσάγων (57,20f.); εἰ δὲ διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη, ἄτοπον. δυνατόν γάρ ἦν καὶ μονάδα μένουσαν αὐτὴν πάντα ποιεῖν· οὐ γὰρ ἐνδεής ἦν πλατυσμοῦ ἢ μονὰς οὐδὲ ἀσθενής ἦν πρὸ τοῦ πλατυνθῆναι. ἄτοπον γὰρ καὶ ἀσεβὲς τοῦτό γε ἐπὶ θεοῦ νοεῖν καὶ λέγειν. ἀκολουθήσει δὲ καὶ ἄλλο ἄτοπον. εἰ γὰρ διὰ τὴν κτίσιν ἐπλατύνθη, ἕως δὲ μονὰς ἦν, οὐκ ἦν ἡ κτίσις· πάλιν δὲ ἔσται μετὰ τὴν συντέλειαν μονὰς ἀπὸ πλατυσμοῦ· ἀναιρεθήσεται καὶ ἡ κτίσις. ὥσπερ γὰρ διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη, οὕτως πανομένου τοῦ πλατυσμοῦ παύσεται καὶ ἡ

²⁶ Man vergleiche hierzu die Rekonstruktion der Diskussion in Kapitel IV; zur Art der Schriftargumentation hat A. Stegmann, Die pseudoathanasianische 'Ivte Rede gegen die Arianer', 140-142.183-185 das Wichtigste gesagt; hinzuzufügen ist lediglich die auffallend nichtpolemische Art der Schriftverwendung in c. Ar. IV.

κτίσις. τοιαῦτα μὲν οὖν ἄτοπα ἐκ τοῦ πλατύνεσθαι λέγειν εἰς τριάδα τὴν μονάδα ἀπαντήσῃ (59,5-14); ἄτοπον (45,8.21.22; 46,3.22; 48,13; 49,4; 52,5; 59,5.8.9.14; 60,8; 66,11.13; 68,11; 69,22; 73,10.22; 81,13); ἀτοπία (47,8.20; 73,3)²⁷.

- REDUCTIO AD INFINITUM: καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον (57,2).

- FALSATIO VERBA CHRISTI VEL SCRIPTURAE: εὐρεθήσεται δὲ ὁ Χριστὸς ψευδόμενος 'ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ' (Joh 14,10), ὄντος ἐτέρου ἐν τῷ πατρὶ· καὶ 'ὁ λόγος δὲ σὰρξ ἐγένετο' (Joh 1,14) οὐκ ἀληθὲς κατ' αὐτούς. (48,5-7); ψεῦδος τὸ 'οὐδεὶς γινώσκει' (cf. Mt 11,27). τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ 'ὁ ἐωρακὼς ἐμέ, ἐώρακε τὸν πατέρα' (Joh 14,9) καὶ 'ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμεν' (Joh 10,30) (60,26-61,1); ψευδόμενος μὲν τῷ λέγειν 'ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ' (Joh 10,30), τῷ δὲ ὄντι αὐτὸς ὢν πατήρ (73,9f.).²⁸

2.2 Die *Perspicuitas*

wird angestrebt durch:

- GLIEDERUNGSPARTIKEL: πρῶτον ... ἔπειτα (70,19.21).

- PARTITIO: ἔστι δὲ τούτων διάφορος ἡ τόλμα. οἱ μὲν γὰρ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέλαβεν ὁ σωτὴρ, αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσιν· οἱ δὲ τὸ συναμφότερον, τὸν τε ἄνθρωπον καὶ τὸν λόγον, υἱὸν τότε γεγενῆσθαι, ὅτε συνήθησαν. ἄλλοι δὲ εἰσιν οἱ λέγοντες αὐτὸν τὸν λόγον τότε υἱὸν γεγενῆσθαι, ὅτε ἐνηνθρώπησεν (59,18-22)²⁹.

- VORVERWEIS: περὶ οὗ ὕστερον λεχθήσεται (71,10f.).

- ÜBERGANGSHINWEIS: εἰς τὴν αὐτὴν μὲν ἄνοιαν τοῖς 'Ἀρεῖα-νοῖς πίπτουσιν· κἀκεῖνοι γάρ φασι (54,14f.);³⁰ τοῦτο δὲ ἴσως

²⁷ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer', 131 (ein Vergleich mit Ath.).

²⁸ A. Stegmann, Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer', 182 hat zu diesem eigenwilligen rhetorischen und argumentativen Stilmerkmal auf-fallende direkte Parallelen bei Apolinarius genannt, cf. Apol., de fide et inc. 5 (196,18ff. L.): ψεῦδος δὲ εὐρεθήσεται κατ' αὐτούς καὶ τὰ τῶν θείων γραφῶν, οἷον τὸ Joh 1,14 καὶ τὸ Lk 2,11, ψεῦδος δὲ καὶ τὸ Jes 9,6 ...; ders., frg. 162 (255,8 L.): οὐδὲ ἀληθὲς 'Ιωάννης λέγων 1 Joh 1,1.

²⁹ Wie dem schematisierten Aufbau weiter oben zu entnehmen ist, geht PA später tatsächlich auf die einzelnen Gliederungspunkte ein.

³⁰ Cf. auch die Belege zur rhetorischen Ellipse.

(57,3); τοῦτο καὶ ὁ θεῖος γινώσκει ἀπόστολος (58,1f.); ἄτοπον γὰρ καὶ ἀσεβὲς τοῦτο γε ἐπὶ θεοῦ νοεῖν καὶ λέγειν. ἀκολουθήσει δὲ καὶ ἄλλο ἄτοπον (59,8f.).

- RÜCKVERWEIS: ἀκολουθήσει τὰ προειρημένα ἄτοπα (45,7f.); ὅπερ ἄτοπον ἐπὶ Σαβελλίου δέδεικται (46,22); ἀκολουθήσει τὰ ἄτοπα τὰ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένα (48,13); ὡς προεῖρηται (81,13).

- ITERATIO: τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἴδιος υἱός, *ἰδία* σοφία, *ἴδιος* λόγος (44,8f.) - *ἴδιος* ὑπάρχων λόγος αὐτοῦ (46,7) - τοῦ πατρὸς ἴδιος (46,16) - *ιδίαν* δὲ ἔχει ἐν αὐτῷ σοφίαν καὶ ἴδιον λόγον (47,26) - ὁ μὲν γὰρ λόγος ὡς ἴδιος (49,11) - τοῦ μὲν υἱοῦ τὸ ἴδιον καὶ τὸ γνήσιον (75,22) - τὸ ἴδιον καὶ γνήσιον (75,25); μία ἀρχὴ θεότητος, καὶ οὐ δύο ἀρχαί, ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστίν. ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς ἀρχῆς ἐστι φύσει υἱός ὁ λόγος, οὐχ ὡς ἀρχὴ ἑτέρα καθ' ἑαυτὸν ὑφεστῶς οὐδ' ἔξωθεν ταύτης γεγονώς, ἵνα μὴ τῇ ἑτερότητι δυαρχία καὶ πολυαρχία γένηται, ἀλλὰ τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἴδιος υἱός, ἰδία σοφία, ἴδιος λόγος ἐξ αὐτῆς ὑπάρχων. κατὰ γὰρ τὸν Ἰωάννην 'ἐν' ταύτῃ τῇ ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν' (Joh 1,1)· θεὸς γὰρ ἐστὶν ἡ ἀρχή ... μία ἀρχή (44,4-12) - μία οὐσία ἡ ἀρχή (45,1) - ἀρχὴν τοῦ εἶναι τῷ υἱῷ διδόντες προσποιοῦνται μὴ βούλεσθαι ἀρχὴν αὐτὸν ἔχειν βασιλείας. ἔστι δὲ γελοῖον. ὁ γὰρ ἀρχὴν τοῦ εἶναι διδὸνς τῷ υἱῷ πρόδηλον, ὅτι καὶ τοῦ βασιλεύειν ἀρχὴν δίδωσιν αὐτῷ (52,12-15) - ὡς 'ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος' (Joh 1,1)· <καὶ> ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ υἱός (65,3) - ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ υἱός (65,4) - ἀρχὴν μὲν ἔχων τὸ γίνεσθαι υἱός (73,7) - ὁ υἱός οὐκ ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι (73,22f.).

- REPETITIO: ἐκ θεοῦ θεός (43,1.3.; 45,2); εἷς θεός ... ἐνὸς γὰρ θεοῦ (44,1f.); εἷς θεός ... εἷς θεός (44,1.12); μονάδα δὲ θεότητος ... μία ἀρχὴ θεότητος (44,3f.); φύσει υἱός ὁ λόγος (44,6) - τῆς μιᾶς φύσει καὶ ἀληθῶς υἱός ὁ λόγος (44,15) - υἱὸν ... εἶναι φύσει λόγον (52,23); ἀρχὴν τοῦ εἶναι τῷ υἱῷ διδόντες προσποιοῦνται μὴ βούλεσθαι ἀρχὴν αὐτὸν ἔχειν βασιλείας. ἔστι δὲ γελοῖον. ὁ γὰρ ἀρχὴν τοῦ εἶναι διδὸνς τῷ υἱῷ πρόδηλον, ὅτι καὶ τοῦ βασιλεύειν ἀρχὴν δίδωσιν αὐτῷ (52,12-15); ὡς 'ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος' (Joh 1,1)· <καὶ> ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ υἱός (65,3) - ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ υἱός (65,4) - ἀρχὴν μὲν ἔχων τὸ γίνεσθαι υἱός (73,7) - ὁ υἱός οὐκ ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι (73,22f.) - τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι (75,23); ἵνα μὴ δύο ἀρχαί ...

ἵνα μὴ δύο ἀρχαί (44,14.17).

- SYNDETISCHE UND ASYNDETISCHE ANAPHER: ὥς γὰρ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ ἐκ σοφοῦ σοφία καὶ ἐκ λογικοῦ λόγος καὶ ἐκ πατρὸς υἱός, οὕτως ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ ὄντος ὢν (45,2-4).

- EPANAPHER:³¹ τίς οὖν ἡ χρεία τοῦ γενέσθαι, εἰ παύσεται; ἢ τί καὶ ἐλάλει ὁ θεός, ἵνα μετὰ ταῦτα σιωπήσῃ; τί δὲ προεβάλλετο, ὃν ἀνακαλεῖται; τί δὲ πάλιν ἔσται, ἄδηλον (56,19-22); πῶς δέ ... πῶς δέ ... πῶς δέ (66,13.15.17); μαίνεται μὲν ... μαίνεται δέ ... μαίνεται δέ (72,19-22); οὐκοῦν ... οὐκοῦν ... οὐκοῦν (74,15-20).

- ANNOMINATIO: ἐκ σοφοῦ σοφία καὶ ἐκ λογικοῦ λόγος καὶ ἐκ πατρὸς υἱός, οὕτως ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ ὄντος ὢν (45,2-4).

- VERBA FICTA zur Verdeutlichung und Herausstreichung des Intendierten: δυαρχία καὶ πολυαρχία (44,7f.).

- EVIDENTIA, EXEMPLUM: τὸ τοῦ φωτὸς παράδειγμα. ὥς γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς, οὕτως ... (45,23f.); ἔστω δὲ παράδειγμα ἀνθρώπινον τὸ πῦρ καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀπαύγασμα (54,11f.); καὶ γὰρ καὶ ἡμεῖς τὸ μὲν γνήσιον ἐκ γαστρὸς ἔχομεν, τὰ δὲ ἔργα διὰ χειρὸς ποιούμεν (75,25f.); τὸ δὲ ἀγαπητὸν καὶ Ἕλληνες ἴσασιν οἱ δεινοὶ περὶ τὰς λέξεις, ὅτι ἴσον ἐστὶ τῷ εἰπεῖν 'μονογενής'. φησὶ γὰρ Ὅμηρος ἐπὶ Τηλεμάχου, τοῦ υἱοῦ Ὀδυσσεύος μονογενοῦς ὄντος, ταῦτα ἐν τῇ δευτέρᾳ τῆς Ὀδυσσεΐας. 'τίπτε δέ τοι, φίλε τέκνον, ἐνὶ φρεσὶ τοῦτο νόημα ἔπλετο; πῇ δὲ θέλεις ἰέναι πολλὴν ἐπὶ γαῖαν, μοῦνος ἐὼν ἀγαπητός; ὃ δ' ὤλετο τηλόθι πάτρης διογενὲς Ὀδυσσεύς, ἀλλογνώτων ἐνὶ δῆμῳ' (78,14-21).

2.3 Die *Brevitas*

wird erreicht durch:

- Verschiedene Formen der verdichtenden DETRACTIO: ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς ἀρχῆς (44,5f.);

³¹ Auf einige Epanaphora hat bereits aufmerksam gemacht: A. Stegmann, Die pseudoathanasianische IVte Rede gegen die Arianer', 136.

- RHETORISCHE ELLIPSEN: τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ δυνάμεως (47,11) - τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ υἱοῦ (49,2) - τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ πατρός (55,14) - τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ 'ὁ ἑωρακῶς ἐμέ ...' (60,27); οὐ γὰρ τὸ μὲν, τὸ δέ (71,17).

2.4 Die *Lebendigkeit*

der Diskussion wird erhöht durch:

- VERFASSER-EGO: λέγω δὴ (46,15); λέγω δέ (56,2); ἵνα λευκότερον εἴποιμι (68,7); ἐγὼ δ' ἂν εἴποιμι (76,1f.).

- SERMOCINATIO UND PERCONTATIO: εἰ δὲ φεύγει τις τὸ λέγειν γέννημα, μόνον δὲ λέγει ὑπάρχειν τὸν λόγον σὺν τῷ θεῷ, φοβηθήτω ὁ τοιοῦτος, μὴ φεύγων τὸ ὑπὸ τῆς γραφῆς λεγόμενον ἐμπέση εἰς ἀτοπίαν, διφυῇ τινα εἰσάγων τὸν θεόν· μὴ διδοὺς γὰρ ἐκ τῆς μονάδος εἶναι τὸν λόγον (47,5-9); τὰ δύο ἓν εἶναι φατε, ἡ τὸ ἓν διώνυμον (53,4f.); ἐὰν δέ, ὅτι δύο ἐστὶν ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός, ἀκούων τις διαβάλλοι, ὥς δύο θεῶν καταγγελλομένων—τοιαῦτα γὰρ τινες ἑαυτοῖς ἀναπλάττονται καὶ εὐθέως γελῶσιν, ὅτι δύο θεοὺς λέγετε—λεκτέον πρὸς τοὺς τοιούτους ... (54,1-4); κάκεῖνοι γὰρ φασὶ δι' ἡμᾶς αὐτὸν ἐκτίσθαι, ἵνα ἡμᾶς κτίσῃ, ὥσπερ τοῦ θεοῦ περιμένοντος τὴν ἡμετέραν κτίσιν, ἵνα ἡ προβάληται κατ' ἐκείνους, ἡ κτίσις κατὰ τούτους. 'Αρειανοὶ μὲν οὖν πλέον ἡμῖν ἡ τῷ υἱῷ χαρίζονται· οὐ γὰρ ἡμεῖς δι' ἐκεῖνον, φασίν, ἀλλ' ἐκεῖνος δι' ἡμᾶς γέγονεν (54,14-19); ἀπὸ γὰρ λόγου, φασίν, γέγονεν υἱός οὐκ ὦν πρότερον υἱός, ἀλλὰ λόγος μόνον (59,23f.); διὰ τί μὴ συνορῶσιν ... (60,1); οἱ μὲν οὖν 'Ιουδαῖοι ἐν τῷ ἀκοῦσαι 'ἓν' ἐνόμιζον κατὰ Σαβέλλιον αὐτὸν εἰρηκέναι εἶναι τὸν πατέρα. ὁ δὲ γε σωτήρ ἡμῶν συλλογίζεται μὲν αὐτῶν τὴν ἀμαρτίαν ὅτι· εἰ καὶ θεὸν εἶπον, ἔδει ὑμᾶς εἰδέναι τὸ γεγραμμένον ... (61,19-22); ἐν τούτοις δὴ αἰσχυρόμενοι, εἰς ἕτερον καταφεύγουσι καὶ φασὶ μὴ τὸν ἄνθρωπον καθ' ἑαυτόν, ὃν ἐφόρησεν ὁ κύριος, ἀλλὰ τὸ συναμφοότερον, τὸν τε λόγον καὶ τὸν ἄνθρωπον, εἶναι υἱόν (68,2-5); φασὶ δὴ διὰ τὸ μὴ εἰρησθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ, ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τοῦ λόγου τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ, ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνῃ περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη. ταῦτ' ἐκεῖνοι ἀσεβῶς φθέγγονται (70,15-18); ἀλλὰ ναί, φασιν, κείται μὲν, προφητικῶς δὲ ἔστω. οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ λόγου προφητικῶς εἰρησθαι λεχθεῖη ἂν (71,15-17); ὥς φασιν, οὐκ

ἔτι ἐσόμεθα (73,18f.); τί οὖν, φασίν, καὶ τὸ 'πρὸ τοῦ ἑωσφόρου'; ἐγὼ δ' ἂν εἴπωμι (76,1f.); καὶ τούτου πρόφασιν λαμβάνουσιν ἀπὸ τῶν Πράξεων· ὁ καλῶς μὲν ὁ Πέτρος εἶπεν, αὐτοῖς δὲ κακῶς ἐκδέχονται. ἔστι δὲ τοῦτο· 'τὸν λόγον ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. οὗτός ἐστι πάντων κύριος' (Apg 10,36). φασὶ γάρ, ὡς τοῦ λόγου διὰ Χριστοῦ λαλήσαντος, ὡς καὶ ἐπὶ τῶν προφητῶν· 'τάδε λέγει κύριος' (Jes 29,4.10.16 u. ö.), ἄλλος μὲν ἦν ὁ προφήτης, ἄλλος δὲ ὁ κύριος. ἀλλὰ πρὸς τοῦτο ὁμοίον ἐστὶν ἀντιτιθέναι τὸ ἐν τῇ πρώτῃ πρὸς Κορινθίους (79,3-10).

APPELLE: ἄπαγε! (45,15); μὴ γένοιτο! (54,7; 81,6; 84,17); τὸ θεῖον ἔν καὶ ἀπλοῦν νοεῖτω μυστήριον (81,14); διορθούσθω τοιγαροῦν καὶ Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς τῆς θείας κατήκοος γεγεννημένος φωνῆς (85,21f.).

VERBALADJEKTIVISCHE DISSIMULATIO: πευστέον οὖν τῶν προπετῶν (45,19); πρὸς Ἀρειανούς δὲ ἀνάπαλιν ἐωτητέον· τοὺς μὲν γὰρ Σαβελλίζοντας ἀπὸ τῆς περὶ υἱοῦ ἐννοίας ἐλεγκτέον, τοὺς δὲ Ἀρειανούς ἀπὸ τῆς περὶ πατρός. λεκτέον οὖν· ὁ θεὸς σοφὸς καὶ οὐκ ἄλογος ἐστίν, ἡ τοῦναντίον, ἄσοφος καὶ ἄλογος. εἰ μὲν οὖν τὸ δεύτερον, αὐτόθεν ἔχει τὴν ἀτοπίαν. εἰ δὲ τὸ πρῶτον, ἐρωτητέον, πῶς ἐστὶ σοφὸς καὶ οὐκ ἄλογος (47,15-21); ἐὰν δὲ λέγωσιν, ὅτι σοφὸς μὲν ἔστι καὶ οὐκ ἄλογος, ἰδίαν δὲ ἔχει ἐν αὐτῷ σοφίαν καὶ ἴδιον λόγον, οὐ τὸν Χριστὸν δέ, ἀλλ' ἐν ᾧ καὶ τὸν Χριστὸν ἐποίησεν, λεκτέον, ὅτι, εἰ ὁ Χριστὸς ἐν ἐκείνῳ τῷ λόγῳ γέγονεν, δῆλον ὅτι καὶ τὰ πάντα (47,25-48,3); πρὸς δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ἀνθρωπίνην ἔννοιαν τῶν Ἀρειανῶν ... λεκτέον ... (50,4-7); ἐὰν δέ, ὅτι δύο ἐστὶν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός, ἀκούων τις διαβάλλοι, ὡς δύο θεῶν καταγγελλομένων—τοιαῦτα γὰρ τινες ἑαυτοῖς ἀναπλάττονται καὶ εὐθέως γελῶσιν, ὅτι δύο θεοὺς λέγετε—λεκτέον πρὸς τοὺς τοιοῦτους (54,1-4); εἰ δὲ ὥσπερ ἐπὶ τῆς κτίσεως ὕστερον ποιητής, ἰστέον, ὅτι τῶν γινομένων ὕστερόν ἐστιν ἡ μεταβολή, οὐχὶ τοῦ θεοῦ (60,9-11).

- RHETORISCHE FRAGEN: πότερον οὖν ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπέστη καὶ ὑποστάς προσκεκόλληται τῷ πατρί; ἢ ὁ θεὸς αὐτὸν πεποίηκε καὶ ὠνόμασεν ἑαυτοῦ λόγον; (46,12-14); (55,16f.); (56,19-22); (57,21f.); (58,11-14); (62,3.13-15); καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον κατ' αὐτοὺς τὸν ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ μετὰ δύο καὶ τεσσαράκοντα γενεάς

γενόμενον λέγειν, πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ὑπάρχειν; πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον, εἰ ἡ σὰρξ, ἣν ἐφόρησεν ὁ λόγος, αὕτη ἐστὶν ὁ υἱός, λέγειν τὴν ἐκ Μαρίας σάρκα ταύτην εἶναι, δι' ἧς ὁ κόσμος ἐγένετο; πῶς δὲ σώσουσι καὶ τὸ 'ἐν τῷ κόσμῳ ἦν'; τὸ γὰρ πρὸ τῆς κατὰ σάρκα γενέσεως τοῦ υἱοῦ σημαίνων ὁ εὐαγγελιστὴς ἐπήγαγε λέγων· 'ἐν τῷ κόσμῳ ἦν'. πῶς δέ, εἰ μὴ ὁ λόγος υἱός ἐστιν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος υἱός, δύναται τὸν κόσμον σῶσαι, εἰς ὧν καὶ αὐτὸς τοῦ κόσμου; εἰ δὲ ἀναισχυντοῖεν ἐπὶ τούτοις, ποῦ ἔσται ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου ὄντος 'ἐν τῷ πατρί'; πόστος δὲ ἔσται ὁ λόγος πρὸς τὸν πατέρα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ πατρὸς ἐν ὄντων; εἰ δὲ ὁ ἄνθρωπος μονογενὴς ἐστίν, πόστος ἔσται ὁ λόγος; ἢ γὰρ δεύτερον εἶναι αὐτὸν λέξειέ τις, ἢ εἰ ὑπὲρ τὸ μονογενὲς ἐστίν, αὐτὸς ἂν εἴη ὁ πατήρ. ὥσπερ γὰρ εἰς ἐστὶν ὁ πατήρ, οὕτως ἐν καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ μονογενὲς. τί δὲ καὶ πλεόν ὁ λόγος ἔχει τοῦ ἀνθρώπου, εἴ γε οὐχ ὁ λόγος υἱός ἐστιν; (66,10-67,1); (67,12-14.21f. 23f.); (68,6-9.13f.19f.); (70,8f.); (73,15f.); (76,3-6); εἰ τοίνυν τοῦτον σαθρωθέντα εἰς ἑαυτὸν λαβόμενος πάλιν ἀνακαινίζει διὰ τῆς βεβαίας αὐτοῦ ἀνανεώσεως πρὸς διαμονὴν ἀτελεύτητον καὶ διὰ τοῦτο ἐνοῦται, εἰς θειοτέραν ἀνάγων αὐτὸν λῆξιν, πῶς οἶόν τε λέγειν διὰ τοῦ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπου τὸν λόγον ἀπεστάλθαι, καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, λέγω δὴ προφήταις, ἀποσταλεῖσι παρ' αὐτοῦ συναριθμεῖν τὸν τῶν ἀποστόλων κύριον; πῶς δὲ καὶ κληθεῖν Χριστὸς ψιλὸς ἄνθρωπος; (82,11-17) u.ö.

- PARTEISCHE DISTINCTIO: ἐπειδὴ δὲ τινες τῶν ἀπαιδευτῶν ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱὸν εὐτελίζουσι τὸ 'ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐγέννησά σε', ὡς ἂν ἐπὶ τῆς Μαρίας ἀρμόζοντος τούτου, φάσκοντες πρὸ τοῦ ἐωθινοῦ ἀστέρος γεγεννηθῆναι αὐτὸν ἀπὸ Μαρίας - μὴ γὰρ ἂν ἐπὶ θεοῦ ἀρμόζειν γαστέρα λέγειν -, ὀλίγα εἰπεῖν ἀνάγκη (75,5-9).

- POLEMIK: πευστέον οὖν τῶν προπετῶν (45,19); πρὸς δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ἀνθρωπίνην ἔννοιαν τῶν Ἀρειανῶν ... λεκτέον ... (50,4-7); ἔστι δὲ γελοῖον ... ἔστι δὲ καὶ τοῦτο γελοῖον (52,14. 19f.); ἐὰν δέ, ὅτι δύο ἐστὶν ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός, ἀκούων τις διαβάλλοι, ὡς δύο θεῶν καταγγελλομένων—τοιαῦτα γὰρ τινες ἑαυτοῖς ἀναπλάττονται καὶ εὐθέως γελῶσιν, ὅτι δύο θεοὺς λέγετε—λεκτέον πρὸς τοὺς τοιούτους (54,1-4); ἀσεβὲς μὲν οὖν καὶ ἀνόητον τὸ λέγειν ... (70,12f.); ταῦτ' ἐκεῖνοι ἀσεβῶς φθέγγονται (70,18); τινες τῶν ἀπαιδευτῶν (75,5); ἀφρόνων οὖν οἱ

τοῦ Σαμοσατέως τὸν λόγον χωρίζουσι σαφῶς ἀποδειχθέντα ἐνῶσθαι τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ (81,19-21).

2.5 Sitz im Leben:

Die Auswahlliste zeigt eindrucklich, daß PA reichlich auf rhetorische Mittel zurückgreift. Doch der Leser bemerkt bei der Lektüre des Gesamttextes auch, daß dessen Ornat Grenzen gesteckt sind, da er zweckgerichtet ist. Jeglicher Schmuck ist der Argumentation unter- und nachgeordnet. Die Polemik des Verfassers gegen die φλυαρήματα (69,18f. S.) belegt, daß PA das „klare und unzweifelhafte Wort“ vor Augen steht.³² Herausragendste Merkmale seines Stils sind darum syllogistische Argumentationsgänge und bohrende Fragen, die er bis zur fünffachen Epanaphora kumuliert. Gewiß, in manchen Partien, in denen auf engstem Raum der Prägnanz der Sprache wegen und zum Ausdruck derselben Topoi immer wieder dieselben Begriffe Verwendung finden, dieselben Argumentationsschemata und dieselben sie einleitenden Konjunktionen, wird man die sprachliche Härte auch als Mangel an Variatio empfinden. Doch die Reiteration von Konjunktionen und theologischen Termini ist intendiert und offenkundig nicht Ausdruck von Kunstunfertigkeit.³³ Zu den syntaktischen Merkmalen hat bereits A. Stegmann festgehalten, daß PA „knappe und prägnante, man möchte fast sagen eckige“ Sätze bevorzuge. Sie sind „meist sehr kurz, periodischen Satzbildungen begegnet man selten.“³⁴

F. X. Risch hat den besonderen, mit c. Ar. IV durchaus vergleichbaren Stil von Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V damit zu erklären versucht, daß der Verfasser „allem Anschein nach lebhaft und rasch, wenn nicht hastig auf die Veröffentlichungen des Aetius und Eunomius reagierte“.³⁵ Wie die Kapitel IV und V beweisen werden, muß Analoges auch für die Abfassung von c. Ar. IV angenommen werden. Bereits an dieser Stelle wird man vermuten dürfen, daß der

³² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 32 (81,14-16 S.): σαφέστερον δὲ καὶ ἀναμφισβήτητον παντὸς λογισμοῦ τὸ πρὸς αὐτὴν τὴν θεοτόκον πρὸς τοῦ ἀρχαγγέλου ῥηθέν; cf. auch ebd. 33 (81,23f. S.): ἔθος δὲ τοῦτο τῇ γραφῇ ἀπεριέργως καὶ ἀπλῶς τὰς λέξεις ἐκφράζειν.

³³ Zum Vergleich der Sprache des Pseudathanasius mit dem des Apolinarius cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer', 177-183, dem jedoch noch manche Bemerkung hinzuzufügen wäre.

³⁴ A. Stegmann, Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer', 135.

³⁵ F. X. Risch, Pseudo-Basilus, Adversus Eunomium IV-V, 21.

Verfasser, kurz nachdem er die wohl nicht lange zuvor erschienenen beiden antimarkellischen Werke des Eusebius von Cäsarea in die Hand bekommen hatte—vielleicht im Vorfeld der anstehenden Synoden von 340/341 in Rom und Antiochien—, eine Stellungnahme verfaßte, um antiarianisch und antiasterianisch Gesinnten, die durch die eusebianische Kritik an Markell in ihrer Position verunsichert waren, eine Hilfe an die Hand zu geben. Die vielen Appelle, Imperative, Dialogformen, die Sermocinatio und Percontatio deuten darauf hin, daß der Streit, von dem c. Ar. IV durchgängig geprägt ist, noch ein lebendiger ist. Dann aber wäre das Buch (ähnlich wie später adv. Eun. IV-V im Streit mit Aetius und Eunomius) als „Material für Diskussionen nizänisch Gesinnter mit den Gegnern“ vorgesehen gewesen.³⁶ C. Ar. IV wäre demnach sowohl inhaltlich, als auch von seinem Sitz im Leben her eine Antwort auf Eusebs „Contra Marcellum“ und „De ecclesiastica theologia“, auf den darin bekämpften Markell und auf den von Markell darin vor allem widerlegten Asterius. Darüber hinaus richtet sich die Schrift allerdings auch, wie zu zeigen sein wird, gegen die im Gefolge Markells entstandene photinische Christologie.

3. *Verfasserschaft und Datierung*

Wie im Vorwort angeklungen ist und in der Forschungsgeschichte dargelegt wurde, gehören die Fragen nach dem Verfasser von c. Ar. IV und nach der Datierung dieser Schrift eng zusammen. Der positive Verfassernachweis für Apolinarius von Laodicea, den A. Stegmann in seiner im Jahr 1917 erschienenen Dissertationsschrift mit dem Hinweis auf die Datierung des Textes auf die Zeit um das Jahr 340 vorgelegt hatte, wurde seither lediglich durch die Infragestellung des zeitlichen Ansatzes der Schrift bestritten. Befürworter der Apolinariusthese pochen auf die Frühdatierung von c. Ar. IV, deren Bestreiter favorisieren eine Spätdatierung, setzen die Schrift in die Jahre nach 360 und verweisen darauf, daß ein zu dieser Zeit entstandener Text, der die von Apolinarius in den christologischen Auseinandersetzungen entwickelten Schlagworte und Thesen entbehre, nicht von dessen Hand stammen könne. Mit der Überprüfung der Datierungsfrage ist folglich der Haupteinwand gegen A. Steg-

³⁶ Das Zitat stammt aus: F. X. Risch, Pseudo-Basilus, Adversus Eunomium IV-V, 21.

manns Verfasservorschlag zu bestätigen oder zu falsifizieren. In letzterem Falle behalten Stegmanns Ausführungen, die Apolinarius als Verfasser aufzuweisen suchen, solange ihre Gültigkeit als nicht neue Argumente gegen seine Zuschreibung gefunden werden.³⁷

In der Tat ergab die Untersuchung von Stil und Sprache im vorausgegangenen Teil von Kapitel II, daß die asterianisch-markellisch-eusebianische und photinische Diskussion, in die sich PA einschaltet, wohl noch im Gange ist oder zumindest nicht lange zurückliegt. Die Ausführungen in Kapitel IV werden diese Beobachtung vertiefen. Ein detaillierter Vergleich zwischen c. Ar. IV und Synodalbekenntnissen der ersten Hälfte des 4. Jh.s bestätigt sie.³⁸

Wie J. H. C. Newman bereits richtig bemerkt hatte, wird in c. Ar. IV „a heresy of the day“ bekämpft.³⁹ Sehr wahrscheinlich reagiert der Theologe sofort oder doch wenigstens sehr bald nach der Abfassung und Verbreitung der antimarkellischen Werke des Eusebius auf diese. In vielfältiger Weise greift PA direkt auf dessen antimarkellische Argumentation zurück, setzt sich insbesondere mit den in „Contra Marcellum“ und „De ecclesiastica theologia“ zitierten Fragmenten des Markell von Ankyra und mit den darin wiederum enthaltenen Referaten und Zitaten des Asterius von Kappadokien kritisch auseinander, zieht noch weiteres Quellenmaterial von Asterius und Markell heran, das nicht bei Eusebius zu finden ist, und richtet sich von Anfang an auch gegen Markells Schüler Photin von Sirmium. Dieser Befund festigt das Ergebnis der bahnbrechenden Untersuchung von G. Feige, der in „Die Lehre Markells bei seinen Gegnern“ den kaum zu überschätzenden Einfluß des Eusebius von

³⁷ Ein neuerlicher, positiver Verfassenachweis kann in der vorliegenden Untersuchung nicht gegeben werden; die in Kapitel III und IV in den Fußnoten angegebenen Parallelen allerdings stützen die These Stegmanns.

³⁸ In meiner Heidelberger Habilitationsschrift ist diesem Vergleich das ganze Kapitel V „Das Verhältnis von Ps.-Ath., c. Ar. IV zu Synodenbeschlüssen und Bekenntnissen. Zur Datierung der Schrift“ gewidmet. Da es sich hierbei um eine über zweihundertseitige Untersuchung zur antilogischen Genese von Symbolen der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts handelt, in der vor allem das Bekenntnis, das Markell in seinem Brief an Julius bezeugt und das weitgehend wörtlich mit dem später als Romanum bekannten Text übereinstimmt, eine Rolle spielt, wird dieser Teil der Habilitationsschrift gesondert publiziert werden. Er erscheint als Teil eines Sammelbandes mit Studien zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, der zusammen mit W. Kinzig und Chr. Marksches in den Arbeiten zur Kirchengeschichte veröffentlicht werden wird. In der vorliegenden Untersuchung beschränke ich mich darum auf ein Referat der Ergebnisse, die sich auf die Stellung und Datierung von c. Ar. IV beziehen.

³⁹ *Select Treatises of S. Athanasius, translated with notes and indices by John Henry Cardinal Newman* (1844), 501.

Cäsarea und seiner antimarkellischen Schriften auf die Beurteilung Markells und der Markellianer im 4. Jahrhundert herausgearbeitet hat. In einer Zusammenfassung schreibt G. Feige: „Interessanterweise stimmen die als antimarkellisch angesehenen Zeugnisse des 4. Jahrhunderts beträchtlich mit der Argumentation Eusebs von Cäsarea überein. Das ist nicht weiter verwunderlich, denn die meisten synodalen Äußerungen von 341 bis 359 stammen von Bischöfen, die ebenso wie Akazius von Cäsarea, Euseb von Emesa und Kyrill von Jerusalem Vertreter oder Sympathisanten der durch ihn beeinflussten theologischen Richtung waren, und die Verfasser der anderen Texte können, da kaum anzunehmen ist, daß viele von ihnen wie Basilius von Cäsarea im Besitz des markellischen Buches waren, durchaus auch die antimarkellischen Schriften Eusebs von Cäsarea gekannt und benutzt haben“.⁴⁰ „Insgesamt“, fährt G. Feige kurz darauf fort, wird deutlich, „daß die antimarkellische Argumentation Eusebs von Cäsarea von der übrigen Polemik des 4. Jahrhunderts weitgehend wiederholt oder bestätigt, in einigen Punkten aber auch ergänzt und präzisiert worden ist“.⁴¹ Und er versäumt es nicht, darauf hinzuweisen, daß neben anderen antimarkellischen Schriften vor allem c. Ar. IV „markante Beispiele“ von Parallelen zu Eusebs Schriften aufweist.⁴² Mehr noch, der Traktat c. Ar. IV ist es, der unter den Werken, welche Eusebs antimarkellische Argumentation ergänzt und präzisiert haben, von G. Feige am häufigsten Erwähnung findet. Nach Ausweis des Überblicks in seiner Untersuchung hat dieser Text im 4. Jh. nach den antimarkellischen Schriften des Eusebius am stärksten gewirkt.⁴³

Als Ausgangspunkt für die Bestimmung der Datierung dient die in Kapitel IV erarbeitete Erkenntnis, daß c. Ar. IV mit Sicherheit nach Eusebs antimarkellischen Schriften anzusetzen ist. *Terminus post quem* für c. Ar. IV ist demnach der Todestag Konstantins, der 22.5.337, da Eusebius nach dem Tod dieses Kaisers und vor seinem

⁴⁰ G. Feige, Die Lehre Markells, 213.

⁴¹ Ebd., 216.

⁴² Ebd., 213.

⁴³ Cf. ebd., 212-216; wie bereits im Vorwort angesprochen, kann hier keine vollständige Wirkungsgeschichte von c. Ar. IV geschrieben werden, da hierzu die Voraussetzungen noch nicht geschaffen sind. Die zu lösenden Probleme der Datierung vieler der mit c. Ar. IV zu vergleichenden Texte sind zu komplex und vielfach nicht einmal angegangen, als daß sie hier mitbehandelt werden könnten; schon aus diesem Grund werden auch für die Datierung von c. Ar. IV selbst lediglich solche Texte herangezogen, die einigermaßen oder wenigstens relativ datierbar sind.

eigenen Hinscheiden (vor Herbst 340) gegen Markell zur Feder gegriffen hatte.⁴⁴ Der *terminus ante quem* ist zunächst durch Epiphanius' Benutzung von c. Ar. IV bei der Abfassung seines Panarion in den Jahren 374-377 gegeben.⁴⁵ Wie in Kapitel IV festgestellt wird, spricht die Benutzung des antiphotinischen Arguments von der göttlichen „Tetras“ um das Jahr 358 bei Marius Victorinus dafür, daß zu dieser Zeit c. Ar. IV bereits bekannt ist.⁴⁶ Da einige weitere Schriften dieser Zeit, in denen sich Spuren der Benutzung dieses Pseudathanasianums finden, in ihrer Datierung zum Teil umstritten oder nicht näher festlegbar sind,⁴⁷ muß vor allem auf annähernd datierbare Texte rekuriert werden, auf Synodalbeschlüsse oder Urkunden, die im Zusammenhang mit Synoden stehen. Ein Vergleich ergibt, daß c. Ar. IV wahrscheinlich bereits in Markells Brief an Julius mitberücksichtigt wurde.

Sowohl Markell als auch PA behandeln zunächst die Zwei-Logoi-Lehre des Asterius, diskutieren dann den von diesem daraus gezogenen Schluß auf die Verschiedenheit der Hypostasen von Vater und Sohn und kommen schließlich auf dessen These von der Geschöpflichkeit des Sohnes zu sprechen; anders als in den Fragmenten von Markells früherem Buch, verwendet Markell in seinem Brief an Julius den Sohnbegriff (in Auslegung von 1 Kor 1,24) auch für den Eingeborenen, den präexistenten Logos, was sich am besten als Reaktion auf den an seine Adresse gerichteten Vorwurf in c. Ar. IV 3 (47,5-7 S.) und als Übernahme der theologischen Position von PA in diesem Punkt erklärt; des weiteren ist auffallend, daß Markell in seiner Epistel den Vers Ps 44,2—in Übernahme der Schrifthermeneutik von PA—auf Jesus Christus, den Sohn-Logos, bezieht, während er in seinem Buch anhand ähnlicher alttestamentlicher Schriftstellen nachzuweisen suchte, daß der eigentliche Name des Vorinkarnierten im Alten Testament ausschließlich „Logos“ ist.

⁴⁴ Cf. F. Winkelmann, Euseb von Kaisareia, 191 gibt folgende Daten für Eusebs antimarkellische Schriften an: „nach 335: Gegen Markellos; 337: De ecclesiastica theologia“).

⁴⁵ Cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 182f.

⁴⁶ Cf. weiter unten Kapitel IV.

⁴⁷ Cf. die verschiedentlich in Kapitel IV aufgezeigte Benutzung von c. Ar. IV bei Cyrill von Jerusalem in seinen antieusebianischen und zugleich antimarkellischen Taufkatechesen (allerdings sind deren Abfassungszeiten unsicher, obwohl sie meist mit 347 bis 350 angegeben werden, cf. A. Piédnagel, Introduction, in: Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques, 14); in Ath., c. Ar. I-III (I/II: ca. 341; III: ca. 342/343?); Ps.-Hippol., c. Noet. (?); Ps.-Ath., c. Sabell. (358-360); Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V (IV: 360; V: 362/363).

Vergleichbare Neuinterpretationen erhalten auch neutestamentliche Schriftstellen wie Joh 1,1.3 und Joh 8,42, die nach Markells Buch auf den „Logos“ allein verweisen, nach Markells Epistel aber auf Jesus Christus, den Sohn-Logos.⁴⁸ Während Joh 8,42 in Eusebs Widerlegungen des Markell keine Rolle spielt, ist der Vers zusammen mit Ps 44,2 jedoch ein wichtiger Text in der antimarkellischen Reaktion von c. Ar. IV 24.27. PA geht an diesen Stellen ausführlich auf die Interpretation von Schriftstellen ein, von denen Markell in seinem Buch meint, in ihnen sei ausschließlich vom Logos oder allenfalls prophetisch vom Sohn die Rede. PA resümiert seine Überlegung, indem er sich auf die *markellische* Version von Joh 8,42 („Ich bin *aus dem Vater* ausgegangen und gekommen“) stützt: „Es ist demnach der Logos Sohn, nicht erst Sohn geworden oder genannt, sondern immer Sohn. Denn ist er nicht Sohn, dann auch nicht Logos; und wenn nicht Logos, dann auch nicht Sohn. Denn was *aus dem Vater* stammt, ist Sohn. Was aber stammt *aus dem Vater*, wenn nicht der Logos, der aus dem Herzen hervorging und aus dem Mutterleib gezeugt wurde? Denn der Vater ist nicht Logos, und der Logos ist auch nicht Vater, sondern der eine ist Vater, der andere Sohn; und der eine zeugt, der andere wird gezeugt.“⁴⁹ Es liegt dieselbe Kombination vor von Ps 44,2 mit dem an die markellische Form von Joh 8,42 angelehnten Gedanken von der Abstammung des Sohnes aus dem Vater, die auch in Markells Brief zu lesen ist. Wie PA setzt Markell in seiner Epistel Logos und Sohn gleich, während er in seinem Buch den Unterschied zwischen beiden Titeln herausstellte. Da Markell in seiner Epistel nicht mehr auf diese Unterscheidung und auch nicht mehr auf die von Eusebius und dem Theologen heftig kritisierte Lehre von den allenfalls prophetisch zu verstehenden Titeln „Jesus“ und „Christus“ (und ähnliche) rekurriert, legt sich nahe, daß sich Markell tatsächlich in seinem Brief nicht nur gegen die Kritik des Eusebius zur Wehr setzt, sondern auch auf PA reagiert.⁵⁰

Deutlicher erkennbar sind die Einwirkung von c. Ar. IV auf das

⁴⁸ Cf. Markell, frg. 52 (70); 73 (74) (194,10-16; 198,27-32 Kl./H.).

⁴⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (72,12-18 S.): ἔστιν ἄρα ὁ λόγος υἱός, οὐκ ἄρτι γεγονώς ἢ ὀνομασθεὶς υἱός, ἀλλ' αἰὲν υἱός. εἰ γὰρ μὴ υἱός, οὐδὲ λόγος· καὶ εἰ μὴ λόγος, οὐδὲ υἱός. τὸ γὰρ ἐκ τοῦ πατρὸς υἱός ἐστιν. τί δὲ ἐστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, εἰ μὴ ὁ λόγος ὁ ἐκ καρδίας προελθὼν καὶ ἐκ γαστρὸς γεννηθεὶς; οὐ γὰρ ὁ πατὴρ λόγος ἐστίν, οὐδὲ ὁ λόγος πατὴρ ἐστίν, ἀλλ' ὁ μὲν πατὴρ, ὁ δὲ υἱός· καὶ ὁ μὲν γεννᾷ, ὁ δὲ γεννᾶται.

⁵⁰ Cf. Markell, frg. 1 (4); 42 (7); 43 (3) (185,1-23; 192,7-16.27-27 Kl./H.).

westliche Serdicense und die Berührungspunkte mit dem östlichen Synodalschreiben von Serdika.

Gleich die Eröffnung des westlichen Serdicense weist eine Nähe zu c. Ar. IV auf. Das erste Theologumenon der Gegner, das im Serdicense am Anfang angeführt wird, lautet: Christus ist offenkundig „Gott“, doch nicht der „wahre Gott“, denn er ist „Sohn“, also nicht „Vater“. Diese Aussage stellt dem Inhalt nach ein Gemeingut der Eusebianer dar,⁵¹ begegnet darüber hinaus aber wörtlich in Texten, die Asterius von Kappadokien zuzuweisen sind.⁵² Auch der begründende gegnerische Gedanke,⁵³ daß aus dem Sohnsein Christi dessen Subordination unter den Vater folgt, entspricht eusebianischem Grundverständnis.⁵⁴ Auffallenderweise aber ist das eusebianische Thema, daß Christus nicht „wahrer Gott“ ist, in Markells Fragmenten nicht angesprochen. Es spielt auch in Markells Brief an Julius keine Rolle, obwohl es für Asterius von Bedeutung ist und auch von Eusebius von Cäsarea mit Bezugnahme auf 1 Joh 5,20b in seinen antimarkellischen Werken behandelt wird.⁵⁵ Im Unterschied zu Markell geht der Verfasser von c. Ar. IV auf dieses asterianische Thema ein, wohl weil er es bei Euseb angesprochen fand. In Ps.-Ath., c. Ar. IV 26 heißt es bei der Auslegung von 1 Joh 5,20b ausdrücklich und zwar ganz ähnlich wie im Serdicense, daß der Logos, auch wenn er Sohn (und nicht Vater ist), nach Johannes „nicht

⁵¹ Cf. den Hinweis bei J. Ulrich, *Die Anfänge*, 60²⁰³ auf Euseb. Caes., ep. ad Euphrat. (= Ur. 3; III 5,7f. Op.): ἐπεὶ καὶ αὐτὸς θεὸς μὲν ὁ υἱός, ἀλλ’ οὐκ ἀληθινὸς θεός.

⁵² Asterius von Kappadokien, frg. 62 (122,2f. V.): οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστός; ders., frg. 63 (122, 1f. V.): οὐδὲ θεὸς ἀληθινὸς ἔστιν ὁ Χριστός. εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ’ οὐκ ἀληθινὸς ἔστιν; cf. ebd. 281-301.

⁵³ So auch J. Ulrich, *Die Anfänge*, 60; die von ihm (ebd.²⁰⁴) als zweite Möglichkeit der Deutung herausgestellte Option (so bereits R. P. C. Hanson, *The Search*, 301), daß der Satz auch auf die gegnerische Behauptung zielen könnte, „er (sc. Christus) ist Sohn, aber nicht wahrer Sohn“, ist nicht von der Hand zu weisen, wenn auch erst im darauffolgenden Satz dieser Gedanke ausgeführt wird. Er ist also einerseits Begründung zum Vorausgehenden und Überleitung zum Folgenden.

⁵⁴ Cf. M. Vincent, *Die Gegner*; cf. auch J. Ulrich, *Die Anfänge*, 60: „Zwar haben die Eusebianer in Ant II und Ant IV bekannt „θεὸν ἐκ θεοῦ“ und damit den Sohn als Gott prädiiziert, doch ist dies nach Ansicht der westlichen Synodalen nicht weit genug, um die wahre Gottheit Christi hinreichend auszusagen. Es fehlt das ἀληθινὸν θεόν, dessen Gültigkeit im Bekenntnis des Arius und seiner Genossen allein für den Vater reserviert worden war, jedoch laut N auch für den Sohn gelten muß (θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ)“.

⁵⁵ Cf. Asterius, frg. 62f. (122 V.); cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 22 (132,13-16 Kl./H.) mit Zitat von Joh 17,3; cf. ders., ep. ad Euphrat. 3 (= Ur. 3; 5,5-10 Op.); ders., dem. ev. V 4 (225,7 H.); cf. Athanasius über Eusebius in: Ath., de syn. 17,3 (II 244,27f. Op.); cf. die Ausführungen in Kapitel IV.

einfach (nur) Gott“, sondern „wahrer Gott“ ist.⁵⁶ Vergleicht man das Serdicense mit Eusebius und mit PA, erkennt man die größere Nähe des Synodaltextes zu dem Werk des letzteren. Ist c. Ar. IV vor der Synode von Serdika entstanden, so wäre ein erster Hinweis dafür gewonnen, daß die Synodalen nicht nur die Vorwürfe des Eusebius parieren, sondern die pseudoathanasianische Kritik an Asterius und Eusebius zur Kenntnis nehmen und sich ihrer bedienen. In c. Ar. IV 8 werden die Eusebianer kritisiert, sie würden dem Sohn einen Seinsanfang zuschreiben (*ἀρχὴν τοῦ εἶναι τῷ υἱῷ διδόντες*).⁵⁷ Ganz ähnlich heißt es im Serdicense von den Eusebianern: *τοῦ Χριστοῦ πρὸ αἰώνων ὄντος διδόασιν αὐτῷ ἀρχήν*, die Eusebianer hätten Christus einen Anfang nicht in der Zeit zugeschrieben—was den Verfassern des Serdicense für richtig erschienen wäre—, sondern präkosmisch, was die Synodalen ablehnten. PA eröffnet c. Ar. IV 26 mit Blick auf die Auslegung von 1 Joh 5,20 und in Ablehnung eines markellischen Gedankens: *ὅτι δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἀεὶ καὶ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως παρὰ τῷ πατρὶ ἐστίν* ...⁵⁸ Ist das Serdicense nach c. Ar. IV entstanden, dann erklärt sich, warum die Thematik aufgegriffen wird, die bereits im antieusebianischen Sinn durch PA diskutiert worden ist. Zugleich läßt sich aber auch erkennen, daß die Verfasser des Serdicense nicht jede Position von PA übernehmen, sondern an der spezifischen (ebenfalls in c. Ar. IV kritisierten) Position des Markell festhalten und diese hervorheben. An einer späteren Stelle im Bekenntnis definieren die Synodalen, die Begriffe „Zeugung“ und „Sohn“. „Zeugung“ und „Sohn“ dürfen wegen der asterianischen Auffassung nicht miteinander verknüpft werden. Der mit Gott identische Logos-Geist wird den Synodalen zufolge gezeugt und heißt darum „gezeugter Schöpfer“ (*γεννηθεὶς τεχνίτης*). Doch nicht weil dieser Logos-Geist gezeugt ist, ist er Sohn, sondern als der immer seiende Sohn wird der Logos-Geist anläßlich der Ökonomie auch zum gezeugten Schöpfer von allem (Weish 7,21). „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ sind gegenseitige theologische Bedingungsbezeichnungen, „gezeugt“ ist hingegen ein ökonomischer Relationsausdruck. Ohne diese Differenzierung könnten Schriftstellen wie Weish 7,21 oder Spr 8,22-25 im Sinne des Arius oder des Asterius ausgelegt werden. Die Differenzierung aber macht offenkundig, daß auf der einen Seite die ewig existierenden,

⁵⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 26 (74,11-13 S.).

⁵⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,12f. S.).

⁵⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 26 (73,22-24 S.).

sich gegenseitig bedingenden Vater, Sohn und Geist als ein Einziger gelehrt werden, auf der anderen Seite dessen Relation zu allem Geschaffenen herausgestellt wird: „Es ist nämlich völlig abwegig, zu behaupten, *der Vater sei einmal nicht Vater gewesen*; es gibt nämlich ein Zeugnis des Sohnes selbst, daß ein Vater ohne den Sohn *weder so heißt noch sein kann*: ‘Ich (bin) im Vater und der Vater (ist) in mir’ (Joh 14,10) und ‘Ich und der Vater, wir sind eins’ (Joh 10,30).“ Im Anschluß an die Darlegung des Sich-Bedingens von Vater, Sohn und Logos-Geist wird mit dem zitierten Gedanken die arianische Interpretation der Vater-Sohn-Relation ausdrücklich ausgeschlossen und festgehalten, daß die Hypostase von Vater, Sohn und Logos-Geist immer eine einzige ist. Vater und Sohn stehen weder aufgrund des anthropologischen Beispiels⁵⁹ in einer Abstammungsrelation, noch wird Gott aufgrund der Zeugung des Sohnes irgendwann einmal Vater. Gegen beides steht das Zeugnis aus Joh 14,10 und Joh 10,30, welches hier nachhaltig dem Sohn selbst zugeschrieben wird. Zusammen mit ihrem massiven Eintreten für die Einhypostasenlehre von Vater, Sohn und heiligem Geist lehren die Synodalen nicht nur deren Selbigkeit, sondern auch deren gegenseitiges Sich-Bedingen. Darum bekennen sie eine einzige Hypostase von Vater, Sohn und Geist, den Logos, die Weisheit, die Kraft und den Eingeborenen, aber auch einen einzigen Gott und eine einzige Gottheit. So deutlich liest man die trinitarische Entfaltung weder in Markells Fragmenten noch in seinem Brief an Julius von Rom. Auch das Argument, daß Joh 10,30 und Joh 14,10 Worte des Sohnes und nicht nur solche des Logos seien, begegnet zusammen mit der Theologie vom gegenseitigen Sich-Bedingen von Vater und Sohn weder bei Markell noch bei Eusebius. All dies läßt sich aber erklären, wenn das Serdicense auch eine Reaktion auf die Schrift c. Ar. IV darstellt, in welcher die Zuordnung von Vater und Sohn eines der Hauptthemen darstellt. Wäre Ps.-Ath., c. Ar. IV umgekehrt eine Reaktion auf das Serdicense, wäre unerklärlich, warum das trinitarisch angelegte Sich-Bedingen von dem Theologen auf eine binitarisch ausgerichtete Diskussion reduziert worden wäre. Überhaupt reagiert PA—wie Eusebius weitgehend auch—auf die Fragen nach Vater und Sohn und Sohn und Logos, hat aber noch kaum die Frage nach dem Geist im Auge, der im Serdicense eine wesentliche Rolle spielt. Aus einer Berücksichtigung von c. Ar. IV bei der Abfassung des Serdicense

⁵⁹ Cf. hierzu weiter unten Kapitel IV.

würde sich wiederum erklären, warum im Unterschied zu Markells Fragmenten und dessen Brief an Julius, aber auch im Unterschied zu Eusebius, nun im Serdicense als erstes auf das Zeugnis Joh 14,10 zurückgegriffen wird, warum in Zurückweisung der in c. Ar. IV zur Begründung dienenden Abstammungskorrelativität von Vater und Sohn auf ein ewiges, einhypostatisches geiststrukturiertes Vatersein und Sohnsein Gottes geschlossen wird und warum die Bestimmung der Begriffe „Sohn“ und „gezeugt“ eine solch' herausragende Rolle spielt. Gegenüber einer markellischen Theologie, die keinen solchen Nexus des gegenseitigen Sich-Bedingens von Vater und Sohn sieht, heißt es in c. Ar. IV: εἰ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστὶν (sc. ὁ υἱός), διὰ τί μὴ συνορῶσιν, ὅτι τὸ ἐκ τινος ὑπάρχον υἱός ἐστιν ἐκείνου, ἐξ οὗ καὶ ἔστιν. εἴτα εἰ τοῦ λόγου πατὴρ ἐστὶν ὁ θεός, διὰ τί μὴ καὶ ὁ λόγος υἱὸς ἂν εἴη τοῦ ἑαυτοῦ πατρός; πατὴρ γάρ τις ἐστὶ καὶ λέγεται, οὗ ἐστὶν ὁ υἱός· καὶ υἱός τις ἐστὶ καὶ λέγεται ἐκείνου, οὗ ἐστὶν ὁ πατήρ. εἰ τοίνυν τοῦ Χριστοῦ οὐκ ἔστι πατήρ ὁ θεός, οὐδὲ ὁ λόγος υἱὸς ἂν εἴη· εἰ δὲ πατήρ ὁ θεός, εἰκότως ἂν εἴη καὶ ὁ λόγος υἱός.⁶⁰ Nicht nur inhaltlich ist das Serdicense eine Reaktion auf c. Ar. IV, sondern auch sprachlich (ἀτοπώτατον γὰρ ἐστὶ λέγειν ποτὲ πατέρα μὴ γεγενῆσθαι πατέρα, ὅτι δῆλόν ἐστι πατέρα χωρὶς υἱοῦ μήτε ὀνομάζεσθαι μήτε εἶναι δύνασθαι). Die Negativformulierung im Serdicense unterstreicht, daß man es in c. Ar. IV mit der These, im Serdicense mit der Antithese zu tun hat. Als Belegstellen für das einhypostatische Verhältnis von Sohn und Vater werden in c. Ar. IV *Joh 14,10* und *Joh 10,30* als Hauptstützen angeführt. Die Verfasser des Serdicense stellen folglich mit Joh 14,10 zu der auch bei Markell und Eusebius diskutierten Belegstelle Joh 10,30 denjenigen Beleg, der sich wiederholt bei Ps.-Ath., c. Ar. IV—und zwar hier auch in der Kritik gegenüber Markell⁶¹—findet.⁶² Mit Nachdruck heißt es in c. Ar. IV, daß Joh 10,30 und Joh 14,10 *Zeugnisse des Sohnes* seien.⁶³ Argumentation und Schriftbelege sprechen für die Annahme, daß die Verfasser des Serdicense auf c. Ar.

⁶⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (60,1-7 S.); cf. die Ausführungen weiter unten in Kapitel III.

⁶¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,20-23; 56,4-6 S.).

⁶² Cf. die auch in der Argumentation parallele Stelle Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (46,7-11 S.): κατὰ τοῦτο ὁ κύριος ἔλεγεν· ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν' (Joh 10,30). οὐτε γὰρ ὁ λόγος κεχώρισται τοῦ πατρός, οὐτε ὁ πατήρ ἄλογος πώποτε ἦν ἢ ἐστὶν. καὶ ὁ λόγος οὖν θεός καὶ ὁ πατήρ οὐκ ἄλογος· διὰ τοῦτο ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ' (Joh 14,10) εἶρηκεν; cf. ebd. 4f. (48,5; 49,8f. S.); ebd. 19 (65,23-27 S.).

⁶³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (61,1f. S.).

IV reagieren und die in dieser Schrift an Asterius' Vater-Sohn-Bestimmung geübte Kritik in ihrem Sinn trinitarisch entfalten, wobei sie auch das dort gegen Markell und dessen Schüler Photin Gesagte ein Stück weit berücksichtigen. Auch die Zurückweisung des Vorwurfs im Serdicense, die Synodalen leugneten das „gezeugt“ (οὐδεὶς ἡμῶν ἀρνεῖται τὸ ‘γεγεννημένον’), birgt einen Hinweis auf c. Ar. IV. Im Serdicense heißt es: „Keiner von uns leugnet das ‘Gezeugtwordensein’, sondern gänzlich, daß der gezeugte Schöpfer für etwas⁶⁴ gezeugt worden ist, was unsichtbar und sichtbar genannt wird, sowohl der Erzengel, Engel und auch der Welt, wie auch für das menschliche Geschlecht, weil es heißt: ‘Die Weisheit, Schöpferin von allem, lehrte mich’ (Weish 7,21) und ‘Alles wurde durch ihn’ (Joh 1,3). Denn niemals konnte er einen Anfang des Seins nehmen, weil der immer seiende Logos-Gott keinen Anfang besitzt und auch niemals einem Ende unterliegt.“ Die Synodalen lehnen einzig ein Gezeugtwerden des *Logos*⁶⁵ zum Zweck der Schöpfung ab, also, wie bereits oben erwähnt, ein präkosmisches Gezeugtwordensein, welches ein Entstehen und Werden des Logos als erstes Geschöpf für die anderen Geschöpfe bedeuten würde, wie Asterius es sich dachte. Sie bestreiten nicht das Gezeugtwordensein des Logos als solches, hatte doch bereits Markell Asterius gegenüber zugestanden, den Logos als „Erzeugnis“ zu bezeichnen: „Ein Erzeugnis wird (γίγνεται) das Hervorgegangene, das vom Vater ausgesandt wurde.“⁶⁶ Den Hervorgang des Logos setzt Markell mit der Ökonomie, der Erschaffung der Welt, an. Ob er diesen Hervorgang bereits als Zeugung des Logos auffaßt (γίγνεται = sein), oder ob der Hervorgegangene erst

⁶⁴ Hier könnte auch dativus auctoris vorliegen. In beiden Fällen geht es um die Souveränität Gottes, die nach Meinung der Synodalen im Denken der Gegner gefährdet ist. Da die Eusebierer jedoch nicht die Zeugung des Sohnes durch ein Geschöpf lehrten, sondern die Erschaffung und Zeugung des Sohnes anlässlich und zum Zwecke der Schöpfung, und da Markell nicht das Gezeugtwordensein durch ein Geschöpf, nämlich Maria, bestritt, sondern ausdrücklich hierauf bezog, indem er ein präkosmisches Gezeugtwordensein zum Zwecke der Schöpfung ausschloß, wird wohl als echter Dativ zu übersetzen sein.

⁶⁵ Im Text wird an dieser Stelle vom Logos, nicht vom Sohn gesprochen, cf. dagegen J. Ulrich, Die Anfänge, 69.

⁶⁶ Markell, frg. 36 (66) (190,29-34 Kl./H.): τὸ μὲν οὖν πρὸ τοῦ τῶν αἰώνων αὐτὸν γεγενῆσθαι φῆσαι, ἀκολούθως εἰρηκέναι δοκεῖ· γέννημα γὰρ τὸ προελθὸν τοῦ προεμένου γίγνεται πατρός. θάτερον δ' οὐκέτι ὑγιῶς οὐδ' εὐσεβῶς αὐτῷ παρείληπται. τὸ γὰρ μὴ λόγον εἶναι φῆσαι τὸν ἐξ αὐτοῦ προελθόντα καὶ τοῦτον εἶναι τὸν τῆς γεννήσεως ἀληθῆ τρόπον, ἀλλ' ἀπλῶς υἱὸν μόνον, ἔμφασιν τινα τοῖς ἀκούουσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἶωθεν.

mit Blick auf die Zeugung aus Maria „Erzeugnis“ wird (γίγνεται = werden), läßt sich anhand der erhaltenen Texte nicht entscheiden. Vielleicht war diese Frage überhaupt offen gelassen. Dann aber wäre es verständlich, daß Gegner wie diejenigen, von denen die Verfasser des Serdicense berichten, oder auch PA, den Vorwurf erheben, die Zeugung als solche werde von Markell und den Seinen geleugnet. Die Synodalen präzisieren diesen Punkt. Sie stellen heraus, daß das „gezeugt“ aufgrund der Verse Weish 7,21 und Joh 1,3 (in denen von Zeugung ja keine Rede ist) nicht mit Blick auf die Schöpfung gelesen werden darf.⁶⁷ Im Gegensatz zu Asterius⁶⁸ stellen sie heraus, daß der schöpferische Logos-Gott darum weder ein Gezeugter und Sohn wie die übrigen Gezeugten und Söhne ist, noch einen Anfang oder ein Ende besitzt. Der Vorwurf, gegen den sich die Verfasser des Serdicense wehren, sie bestritten das „Gezeugtwordensein“, muß wohl eine gewisse Aktualität gehabt haben, worauf J. Ulrich hingewiesen hat,⁶⁹ doch er begegnet nicht in Eusebius' antimarkellischen Werken. In der Form, daß nicht von einer Zeugung oder Geburt des *Sohnes* geredet wird, findet sich der Vorwurf jedoch als Erweiterung der Anathematismen im östlichen Synodalschreiben von Serdika.⁷⁰ Ob allerdings „Valens und Ursacius ... den Bischöfen um Athanasius und Markell, die das γεγεννημένον ablehnten, offenbar vorgeworfen (hatten), sie verneinten demzufolge auch das biblisch bezeugte γεγεννημένον“, wie J. Ulrich folgert, ist ungewiß und generalisiert die Bedeutung dieser im westlichen Serdicense genannten illyrischen

⁶⁷ S. Hall, *The Creed*, 180 hat wohl richtig erkannt, daß die Synodalen die Zeugung zum Zwecke der Schöpfungsmittlerschaft ablehnen (gg. J. Ulrich, *Die Anfänge*, 71f.); Weish 7,21 ist bei Markell nicht belegt, doch Joh 1,3 bezieht er wiederholt auf den anlässlich der Schöpfung vom Vater ausgegangenen und wirksam bei Gott seienden Logos: Markell, frg. 52 (70) (194,12f. Kl./H.): ἐν δὲ τῷ 'καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν' ἐνεργεῖα πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον ('πάντα' γὰρ 'δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδε ἓν'); ebd. 121 (109) (212,5f. Kl./H.): ὁ τοῦτου λόγος προῆλθεν μὲν τοῦ πατρός, ἵνα 'πάντα δι' αὐτοῦ' (Joh 1,3) γένηται; cf. F. Loofs, *Das Glaubensbekenntnis*, 22-24.

⁶⁸ Cf. das von Athanasius überlieferte Fragment: Asterius, frg. 34 (100 V.): κτίσμα μὲν ἔστι καὶ τῶν γεννητῶν· ὥς δὲ παρὰ διδασκάλου καὶ τεχνίτου μεμάθηκε τὸ δημιουργεῖν καὶ οὕτως ὑπηρετήσε τῷ διδάξαντι θεῷ. (ταῦτα γὰρ καὶ 'Αστέριος ὁ σοφιστὴς ὡς μαθὼν ἀρνεῖσθαι τὸν κύριον γράψαι τετόλμηκεν οὐ συνορῶν τὴν ἐκ τούτων ἀλογίαν); cf. auch ders., frg. 23.27-29 (94.96 V.).

⁶⁹ Cf. J. Ulrich, *Die Anfänge*, 70.

⁷⁰ Bei Hilar. Pict., coll. antiar. Paris. A IV 2,29,2 (73,3 F.): „... qui dicunt tres esse deos aut Christum non esse deum aut ante aeuum non fuisse Christum neque filium dei aut ipsum patrem et filium et spiritum sanctum aut *non natum filium*“; cf. J. Ulrich, *Die Anfänge*, 70.

Bischöfe. Wir kennen weder Einfluß noch Stellung von Valens und Ursacius zur Zeit von Serdika, zumal lediglich ersterer in den Subskriptionslisten der östlichen Teilsynode zu finden ist.⁷¹ Doch, auch wenn es sich nicht entscheiden läßt, ob die westliche Teilsynode auf Vorwürfe reagiert, die auf der östlichen Teilsynode laut werden—was durchaus denkbar wäre, da man vielleicht wußte oder ahnte, was auf der Gegenseite verhandelt wurde—, so wird man die Aktualität des Vorwurfs akzeptieren.⁷² Wiederum trifft man auch in c. Ar. IV auf einen möglichen Bezugspunkt der Synodalen. In c. Ar. IV 3 wird die Leugnung des „Gezeugtseins“ des *Logos* in Auseinandersetzung mit markellischer und asterianischer Theologie diskutiert. Im dritten Kapitel heißt es: εἰ δὲ φεύγει τις τὸ λέγειν ‘γέννημα’, μόνον δὲ λέγει ὑπάρχειν τὸν λόγον σὺν τῷ θεῷ, φοβηθῆτω ὁ τοιοῦτος, μὴ φεύγων τὸ ὑπὸ τῆς γραφῆς λεγόμενον ἐμπέσει εἰς ἀτοπίαν, διφυῇ τινα εἰσάγων τὸν θεόν.⁷³ PA hebt die Schriftgemäßheit des Begriffes „Erzeugnis“ hervor. Wer leugnet, daß der *Logos* ein „Erzeugnis“ ist und nur von einem „Zusammensein des *Logos* mit Gott“ spricht, eine sowohl bei Asterius, als auch bei Markell belegte Vorstellung,⁷⁴ der steht in der Gefahr, einen zweigestaltigen Gott einzuführen. Auch wenn Markell wohl wegen der Kritik des Eusebius und möglicherweise auch wegen der des Theologen in seinem Brief an Julius anders als in den von seinem Buch erhaltenen Fragmenten nicht mehr nur vom *Logos*, der immer mit dem Vater zusammen ist, sondern auch vom Sohn-*Logos* spricht, der wahrhaft aus Gott ist,⁷⁵ so begegnet das „Gezeugtsein“ auch in der Epistel nur im Zusammenhang mit der Zeugung des *Logos* aus dem heiligen Geist und aus der Jungfrau Maria. Die Verfasser des Serdicense bleiben bei dieser markellischen Bestimmung des „Gezeugtwordenseins“ des *Logos*. Zeugung ist und bleibt ein Begriff der Ökonomie, genauerhin nicht der Schöpfung, sondern der erlösenden Inkarnation. Die Herausstellung dieses Themas ist, wie der Vergleich des Serdicense mit c. Ar. IV ergibt, möglicherweise auf die Heraus-

⁷¹ Als Nr. 73 in: Hilar. Pict., coll. antiar. Paris. A IV 3 (78,7 F.).

⁷² Darin ist J. Ulrich, *Die Anfänge*, 69f. sicher recht zu geben.

⁷³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (47,5-8 S.).

⁷⁴ Cf. Kapitel IV.

⁷⁵ Cf. Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,4-8 Kl./H.): ὁ τοῦτου μονογενῆς υἱὸς λόγος, ὁ αἰὲ συνυπάρχων τῷ πατρὶ καὶ μηδεπώποτε ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἐσχηκώς, ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων, οὐ κτισθεὶς, οὐ ποιηθεὶς, ἀλλὰ αἰὲ ὢν, αἰὲ συμβασιλεύων ‘τῷ θεῷ καὶ πατρὶ’ (1 Kor 15,24), οὐ ‘τῆς βασιλείας’ κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μαρτυρίαν ‘οὐκ ἔσται τέλος’ (Lk 1,33).

forderung der Synodalen durch PA zurückzuführen oder man wird zumindest akzeptieren, daß in beiden Texten dieselbe Thematik vorliegt. Eine Abhängigkeit PA's vom Serdicense ist kaum anzunehmen, da sich in c. Ar. IV keine Spur einer Gegenüberstellung von γεννᾶν und γίγνεσθαι wie im Serdicense findet und eine solche Differenzierung auch nicht angesprochen wird. Die durch das nizänische „gezeugt, nicht geschaffen“ angeregte Unterscheidung dieser Begriffe ist vermutlich, wie Eusebius' antimarkellische Schriften belegen, wieder durch Eusebius in die Diskussion eingebracht worden, wurde aber erst nach c. Ar. IV und Markells Brief an Julius von Rom auch in markellischen Kreisen im Zusammenhang mit Serdika aufgegriffen. Sie ist jedenfalls nach Nizäa und vor 342 auf „westlicher“ Seite nicht anzutreffen.⁷⁶ Mit dem Hinweis der Synodalen im westlichen Serdicense, daß der Sohn wie der Vater immer sei, verteidigen sich die Verfasser des Serdicense gegen einen Vorwurf, der bereits bei Eusebius begegnet, der Sohn habe einen Anfang und ein Ende der Existenz.⁷⁷ Doch auch dieses Thema begegnet in c. Ar. IV,⁷⁸ und zwar verbunden mit der Schlußfolgerung, daß beide, Eusebianer wie Markellianer, in ihren Logos- und Sohnvorstellungen irrten.⁷⁹ Nachdem die Synodalen bereits zu Anfang ihres Bekenntnisses den Eusebianern den an c. Ar. IV angelehnten Vorwurf gemacht haben, von einem Werden Christi vor aller Zeit zu sprechen statt von einer Zeugung des Christus „in der Zeit“ und diesen damit zum Geschöpf mit Anfang und Ende zu machen, legen sie schließlich dar, warum ihnen selbst solches nicht vorzuwerfen sei. Ihre theologische Grundlage ist eine andere als die der Gegner: Für die Synodalen ist der Sohn nicht ohne Logos-Geist. Und weil der Logos keinen Anfang und kein Ende besitzt, da er immer (ὁ πάντοτε ὢν) ist, und der Sohn Kraft des Vaters ist, ist der Sohn als *Logos* Gottes wahrhaft die ewige Kraft des Vaters. Die Logos-Geisthaftigkeit des Sohnes ist, wie oben ausgeführt, folglich

⁷⁶ Cf. L. Prestige, *Agen(n)etos*, I 495: „While Asterius undoubtedly employed γεννῆτός, I believe that a study of Alexander of Alexandria and of Athanasius, together with the evidence already given of early Arian fragments, indicates that the heretics almost invariably spelled the word from which they argued ἀγέννητος; though at that date the question of the single v or vv does not necessarily involve much difference of sense“; daß beide Begriffe jedoch spätestens im Jahr 342 bewußt differenziert werden, ist durch das Serdicense belegt.

⁷⁷ Cf. Euseb. *Caes.*, c. Marc. I 1 (6,5-11 Kl./H.); ebd. II 3f. (51,20-26; 52,6-11; 56,8-58,1 Kl./H.); ders., *de eccl. theol.* III 10 (167,10-14 Kl./H.).

⁷⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,12-22 S.).

⁷⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (53,3 S.).

die ontologische Voraussetzung für die bleibende Existenz des *Sohnes*, begründet zugleich die Einzigkeit der Hypostase von *Vater* und *Sohn* und die Göttlichkeit des *Sohnes* und es ist nicht umgekehrt die Sohnhaftigkeit (Gezeugtheit) des Logos die ontologische Voraussetzung für seine Existenz, wie Asterius und die Eusebianer—ja auch PA—annahmen. In den Fragmenten des Markell findet sich keine solche Sohntheologie. Auch in seinem Brief an Julius klingt die Thematik nur leise an. Daß die Synodalen mit ihrer Konzentration auf die Klarstellung des Sohnkonzeptes über Markell hinausgehen, wird auch noch sprachlich greifbar. Es heißt im Serdicense: ὁμολογοῦμεν τὸν λόγον θεοῦ πατρός, παρ' ὃν ἕτερος οὐκ ἔστιν, καὶ τὸν λόγον ἀληθῆ θεὸν καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν (cf. 1 Kor 1,24). ἀληθῆ δὲ υἱὸν παραδιδόαμεν. Auch wenn die Ausfaltung der Sohnthematik Reaktion auf Eusebs Vorwürfe sein kann, so wird damit doch die zentrale an 1 Kor 1,24 festgemachte Problematik aus c. Ar. IV aufgenommen. Der Versuch einer konzeptionellen Lösung wirkt wie eine Antwort auf die grundsätzlichen Überlegungen von PA und nicht wie eine solche auf die weniger spezifischen Einwände des Eusebius. Neben der inhaltlichen und strukturellen Nähe, die festgestellt wurde, begegnet sogar eine wörtliche Parallele zwischen beiden Texten. Eusebius hatte Markell die Behauptung der Selbigkeit von Vater und Sohn und eine rein nominelle Unterscheidung dieser beiden vorgeworfen:⁸⁰ μίαν γὰρ ὑπόστασιν τριπρόσωπον ὥσπερ καὶ τριώνυμον εἰσάγει.⁸¹ PA schreibt in c. Ar. IV 2: ἔσται δὲ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πατὴρ καὶ υἱός· ὁ αὐτὸς ἑαυτὸν γεννῶν καὶ γεννώμενος ὑφ' ἑαυτοῦ· ἡ ὄνομα μόνον ἐστὶ λόγος, καὶ σοφία, καὶ υἱός, οὐχ ὑφέστηκε δέ, καθ' οὗ λέγεται ταῦτα, μᾶλλον δὲ ὅς ἐστι ταῦτα. εἰ οὖν οὐχ ὑφέστηκεν, ἀργὰ ἂν εἶη καὶ κενὰ τὰ ὀνόματα.⁸² Und in c. Ar. IV 9: 'ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν' (Joh 10,30). τὰ δύο ἓν εἶναι φατε, ἡ τὸ ἓν διώνυμον, ἡ πάλιν τὸ ἓν εἰς δύο διτηρῆσθαι; ... εἰ δὲ τὸ ἓν διώνυμον, Σαβελλίου τὸ ἐπιτήδευμα τὸ αὐτὸν υἱὸν καὶ πατέρα λέγοντος καὶ ἑκάτερον ἀναιροῦντος, ὅτε μὲν υἱός, τὸν πατέρα, ὅτε δὲ πατὴρ, τὸν υἱόν. εἰ δὲ τὰ δύο ἓν, ἀνάγκη δύο μὲν εἶναι, ἓν δὲ κατὰ τὴν θεότητα καὶ κατὰ τὸ ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί, καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς

⁸⁰ Belege bei J. Ulrich, Die Anfänge, 76.

⁸¹ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 6 (164,25f. Kl./H.).

⁸² Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,8-12 S.); von dieser Stelle scheint mir das eusebianische Argument gegen Markell in Antiochenum II genommen zu sein: ... τῶν ὀνομάτων οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ ἀργῶς κειμένων, in Ath., de syn. 23,6 (II 249,31 Op.).

εἶναι τὸν λόγον, ὥστε δύο μὲν εἶναι, ὅτι πατὴρ ἐστὶν καὶ υἱός, ὃ ἐστὶ λόγος, ἐν δὲ, ὅτι εἷς θεός (1 Kor 8,6).⁸³ Im Serdicense zitieren die Synodalen Joh 10,30. Diesem Zitat lassen sie die Diskussion vom Gezeugtsein, dem Nichtanfang und dem Nichtende des Logos folgen, woraufhin sie die Überlegungen mit der Zurückweisung folgenden Vorwurfs eröffnen: οὐ λέγομεν τὸν πατέρα υἱὸν εἶναι οὐδὲ πάλιν τὸν υἱὸν πατέρα εἶναι. Die darin implizierte Unterstellung, gegen die sich die Autoren des Serdicense zu wehren haben, ist exakt diejenige, die in dem zitierten Abschnitt aus c. Ar. IV 9 zu lesen ist. Gewiß, der Vorwurf entspricht auch Eusebs Behauptung, Markell lehre wie Sabellius und seine Lehre fände im Begriff „Sohnvater“ „ihren adäquaten Ausdruck, (weil er) ... die Hypostase des Sohnes zerstöre, einen einzigen Gott behaupte und diesen sowohl Vater als auch Sohn nenne“.⁸⁴ Doch dem Wortlaut nach ist die Passage aus dem Serdicense näher verwandt mit den Formulierungen aus c. Ar. IV 9. Man vergleiche auch aus dem zitierten Stück von c. Ar. IV 2: ὥσπερ γὰρ ἀληθῶς πατὴρ, οὕτως ἀληθῶς σοφία. κατὰ τοῦτο οὖν δύο μὲν, ὅτι μὴ κατὰ Σαβέλλιον ὁ αὐτὸς πατὴρ καὶ υἱός, ἀλλ' ὁ πατὴρ πατὴρ, καὶ ὁ υἱός υἱός und die etwas ausgebreitete Verteidigung im Serdicense: οὐ λέγομεν τὸν πατέρα υἱὸν εἶναι οὐδὲ πάλιν τὸν υἱὸν πατέρα εἶναι zusammen mit der Antwort: ἀλλ' ὁ πατὴρ πατὴρ ἐστὶ καὶ ὁ υἱός πατρός υἱός. Die Antwort stimmt fast wörtlich mit c. Ar. IV 2 überein. Mit Ausnahme der Ergänzung von ἐστὶ und πατρός findet sich in beiden Texten derselbe Wortlaut. Gleiches oder auch nur ähnliches ist bei Eusebios nicht zu lesen. Die weiter oben zitierte, an 1 Kor 1,24 angelehnte Begründung, nach der der Sohn nicht der Vater ist, sondern der Sohn des Vaters, wird durch den Hinweis auf das Kraftsein des Sohnes gegeben und stellt eine unmittelbare Parallele zu Markells Brief an Julius dar (οὗτος υἱός, οὗτος δύναμις, οὗτος σοφία (cf. 1 Kor 1,24), οὗτος ἴδιος καὶ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ἀδιαίρετος δύναμις τοῦ θεοῦ ... ἀδιαίρετος καὶ ἀχώριστός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ πατρός, ὁ υἱός). Thematisch berühren sich Markells Brief und das Serdicense hierin aber auch mit c. Ar. IV: ἐκ δὲ τῆς μιᾶς φύσει καὶ ἀληθῶς υἱὸς ὁ λόγος, ἡ σοφία, ἡ δύναμις ἰδία ὑπάρχουσα αὐτῆς καὶ ἐξ αὐτῆς ἀχώριστος;⁸⁵ ὁ ταύτης υἱὸς λόγος οὐκ ἀνούσιος οὐδὲ οὐχ ὑφεστώς, ἀλλ' οὐσιώδης ἀληθῶς. ... ὥσπερ γὰρ ἀληθῶς πατὴρ,

⁸³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,4-13 S.).

⁸⁴ G. Feige, Die Lehre Markells, 33; cf. ebd.139.

⁸⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,15f. S.).

οὕτως ἀληθῶς σοφία.⁸⁶ Gewiß, die Ansätze im Serdicense und in c. Ar. IV sind verschieden. Gegen eine Verknüpfung von „Zeugung“ und „Sohn“ durch Asterius, Eusebius und PA, aus der dem Vater eine seinsmäßige (Arius, Asterius, Eusebius) oder wenigstens eine logische (= c. Ar. IV) Überordnung über den Sohn zukommt, bestehen die Synodalen auf einer nichtrelationalen Bestimmung von „Vater“ und „Sohn“, einer inkarnationsökonomischen Definition von „Zeugung“, die wohl wie bei Markell ausschließlich auf die Zeugung des vom Logos angenommenen Menschen aus Maria eingeschränkt ist, und einem ausschließlich begrifflichen Verständnis des biblisch bezeugten Größerseins des Vaters gegenüber dem Sohn (cf. Joh 14,28): οὐ δι’ ἄλλην ὑπόστασιν οὐδὲ διαφοράν, ἀλλ’ ὅτι αὐτὸ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς μεῖζόν ἐστι τοῦ υἱοῦ. Das erste (οὐ δι’ ἄλλην ὑπόστασιν) ist gegen Eusebianer gerichtet, das zweite (οὐδὲ διαφοράν) kann eigentlich nur gegen miahypostatische Auffassungen anderer, aus den eigenen Reihen stammender Theologen gewendet sein. Die Ausführungen des Serdicense verdeutlichen, daß man auf der westlichen Teilsynode nicht nur bestrebt war, eine klare Abgrenzung gegenüber der eusebianischen Zwei- bzw. Dreihypostasentheologie vorzunehmen, sondern daß man sich auch von einer Theologie distanzierte, wie sie in c. Ar. IV vorliegt, die die Einhypostasenlehre mit dem asterianischen anthropologischen Beispiel zu versöhnen suchte: ἀληθῆ δὲ υἱὸν παραδιδόαμεν· ἀλλ’ οὐχ ὥσπερ οἱ λοιποὶ υἱοὶ προσαγορεύονται, τὸν υἱὸν λέγομεν, ὅτι ἐκεῖνοι ἢ διὰ υἰοθεσίαν ἢ τοῦ γεννᾶσθαι χάριν ἢ διὰ τὸ καταξιοῦσθαι υἱοὶ προσαγορεύονται, οὐ διὰ τὴν μίαν ὑπόστασιν, ἥτις ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. Auch die letzten Abschnitte aus dem westlichen Serdicense bieten nochmals Vergleichspunkte zu c. Ar. IV. Ausgangspunkt im Serdicense ist die Gleichsetzung von „heiligem Geist“ und „Paraklet“. Eusebius hatte mit dem Wort „Paraklet“, wie in Kapitel IV dargelegt wird, gegen Markells Identifikation von Logos und Geist und gegen die Logos- und Geistzeugung des Sohnes in Maria argumentiert. Desgleichen hatte Theophronius in Anlehnung an Eusebius auf der Enkāniensynode mit zum Teil denselben Worten, die im Serdicense begegnen, seinen Glauben an den heiligen Geist formuliert (... εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν παράκλητον, ‘τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας’ (Joel 2,28), ὃ καὶ διὰ τοῦ προφήτου ἐπηγγείλατο ὁ θεὸς ἐκχεῖν ἐπὶ τοὺς

⁸⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,26-46,4 S.).

ἐαυτοῦ δούλους καὶ ὁ κύριος ἐπηγγείλατο πέμψαι τοῖς ἐαυτοῦ μαθηταῖς, ὃ καὶ ἔπεμψεν ὡς αἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων μαρτυροῦσι). Doch Theophronius verlegt wie Eusebius die Geistsendung auf die Zeit nach der Auferstehung, genauerhin auf Pfingsten, während Markell in seinem Buch und in seiner Epistel wie die Verfasser des Serdicense die Sendung des Geistes und des Parakleten auch als Inkarnationsansage des Logos, welcher der Geist und Tröster ist, begreifen. Darum heißt es im Serdicense, daß man von „diesem“, nämlich dem Geist (welcher Tröster und Logos und Herr ist), der den Menschen angenommen hat, glaube, „daß nicht dieser litt, sondern der Mensch, den er anzog, den er aus Maria, der Jungfrau annahm, den Menschen, der leiden kann. Denn der Mensch ist sterblich, Gott aber unsterblich. Wir glauben, daß am dritten Tag nicht Gott im Menschen auferstanden ist, sondern daß der Mensch in Gott auferstand, den er (sc. der Herr, der Geist, der Tröster und Logos) auch seinem eigenen Vater als Geschenk brachte, welchen er befreit hat. Wir glauben aber, daß er selbst zu einem recht gesetzten und bestimmten Zeitpunkt alle und über alle richten wird.“ J. Ulrich hat wohl richtig gesehen, daß „die Synodalen von Serdika West ... dadurch, daß sie die Leiden des Inkarnierten dem Menschen beilegen, Logos und Pneuma als leidenslos und somit im Sinne des Apathieaxioms als göttlich begreifen (können)“.⁸⁷ Erneut scheint das Serdicense nicht nur auf die asterianische Theologie einzugehen, die von Valens und Ursacius wieder vorgebracht wurde,⁸⁸ sondern reagiert möglicherweise auch auf antiasterianische Einwände von c. Ar. IV. Für den Verfasser von c. Ar. IV ist der Logos, welcher Gott ist, durch die Inkarnation „im Menschen“, um „den Menschen anzunehmen“ und ihn „zu erhöhen“.⁸⁹ In der Tat ist es der Logos, der „unser Leiden von uns genommen hat“. Aus c. Ar. IV stammt auch der Begriff der soteriologischen „Gabe“, der im Serdicense wieder begegnet. Erlösung geschieht nach c. Ar. IV dadurch, daß der Herr all das Menschliche annimmt und es seinem Vater bringt und umgekehrt die „Gaben“ des Vaters den Menschen übermittelt: ἐν ἀνθρώπῳ γὰρ ὧν ὁ λόγος ὑπερύψωσεν τὸν ἄνθρωπον· καὶ ἐν ἀνθρώπῳ ὄντος τοῦ λόγου ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος, ἐπεὶ οὖν τοῦ λόγου ὄντος ἐν σαρκὶ ὑψώθη ὁ ἄνθρωπος καὶ ἔλαβεν ἐξουσίαν, διὰ τοῦτο εἰς τὸν λόγον ἀναφέρεται ταῦτα, ἐπειδὴ δι’ αὐτὸν ἐδόθη ...

⁸⁷ J. Ulrich, *Die Anfänge*, 82.

⁸⁸ Cf. Asterius, frg. 74 (134-138 V.).

⁸⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (51,2f. S.).

τὰ μὲν θεοῦ ἡμῖν, τὰ δὲ ἡμῶν τῷ θεῷ διακονῇ ... ἀνθρώπινα ὄντα καὶ ἡμέτερα πάθη, δέχεται παρ' ἡμῶν καὶ τῷ πατρὶ ἀναφέρει, πρεσβεύων ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἐν αὐτῷ ἐξαφανισθῇ ... ὥσπερ γὰρ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν λαμβάνει (sc. ὁ κύριος, ὁ λόγος) οὐκ ἀσθενῶν καὶ πεινᾷ οὐ πεινῶν, ἀλλὰ τὰ ἡμῶν ἀναπέμπει εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι, οὕτως τὰς ἀντὶ τῶν ἀσθενειῶν παρὰ θεοῦ δωρεὰς πάλιν αὐτὸς δέχεται, ἵνα συναφθεῖς ἄνθρωπος μεταλαβεῖν δυνηθῇ.⁹⁰ Auch die Synodalen akzeptieren im Serdicense, daß der Herr seinem Vater den Menschen als „Gabe“ bringt. Aber die Gabe ist nicht die Gnadengabe des Vaters, sondern die vom Herrn dem Vater gegebene und zu erlösende Gabe. Anders als der Verfasser von c. Ar. IV, der die Leidensaussagen dem Logos zuschreibt, wenn er auch einschränkt, daß damit kein Leiden des Logos ausgesagt sein soll, sondern ein Auflösen der Leiden, wollen die Verfasser des Serdicense jegliche Leidensaussage vom Logos-Geist fernhalten und schreiben sie darum dem Menschen zu.

Ein Blick muß auch auf das eusebianische Synodalschreiben von Serdika geworfen werden.⁹¹ G. Feige hat bei seinem Vergleich der in diesem Text vorgetragenen Kritik an Markell mit Eusebius' Vorwürfen in seinen antimarkellischen Werken bereits festgestellt, daß „abgesehen von der Bemerkung, daß Markells Auffassung auch montanistische Züge enthalte, ... diese Beschreibung ein deutlicher Nachhall der Polemik Eusebs“ darstellt.⁹² Leider präzisiert G. Feige nicht näher, was im einzelnen parallel ist.⁹³ Im Synodaltext heißt es gleich im zweiten Paragraphen über Markell von Ankyra: „*Extitit namque temporibus nostris Marcellus quidam Galaciae, haereticorum omnium execrabiliior pestis, quique sacrilega mente, ore profano perditoque argumento uelit Christi domini regnum perpetuum, aeternum et sine tempore disterninare initium regnandi accepisse dominum dicens ante quadringentos annos finemque ei uenturam simul cum mundi occasu. etiam hoc asserere coepti temeritate conatur, quod in corporis conceptione tunc factus sit 'imago inuisibilis dei'*

⁹⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (51,2-6.16-19; 50,10-13 S.).

⁹¹ Der Text mit Bekenntnis und Subskriptionen bei Hilar. Pict., coll. antiar. Paris. A IV 1-3 (48-78 F.); auch diesbezüglich können nicht alle Fragen behandelt werden, die der Text aufwirft. Insbesondere die Ekthesis am Ende bedarf, was ihre Textgestalt betrifft, einer eigenen Untersuchung.

⁹² G. Feige, Die Lehre Markells, 141 (ebd. auch ein Hinweis zum Montanismusvorwurf).

⁹³ Die von ihm in G. Feige, Die Lehre Markells, 141¹⁰¹⁹ angeführten Stellen weisen alle auf den eusebschen Vorwurf hin, Markell lehre wie ein Jude, wie Sabellius oder wie Paulus von Samosata.

(Kol 1,15) tuncque et panis et ianua et uita effectus. et quidem hoc non solum uerbis nec loquacitatis assertione confirmat, sed totum, quidquid fuerat sacrilega mente conceptum blasphemoque ore prolatum concupiscentia nitenti, libro blasphemii et execrationibus pleno indens etiam alia multo peiora in ipsum calumniam faciens scripturis diuinis cum sua interpretatione et scelerata mente, quae contra illis, ex suo pestifero sensu applicabat, quibus ex rebus aperte manifesteque constitit haereticus. quique assertiones suas quibusdam squaloribus miscens, nunc falsitatibus Sabelli, nunc malitiae Pauli Samosatensis, nunc blasphemii Montani, haereticorum omnium ducis, aperte permiscens unamque confusionem de supradictis faciens ut imprudens Galata in aliud euangelium declinauit, quod non est aliud secundum quod beatus apostolus Paulus tales condemnans ait: 'etsi angelus de caelo aliter annuntiauerit uobis, quam quod accepistis, anathema sit' (Gal 1,8f.).⁹⁴

Die erste polemische Äußerung, daß Markell eine verfluchenswerte Pest sei, läßt sich so bei Eusebius nicht finden, hat aber sein Pendant in dessen Aussage, nach der Markell selbst fluchend gegen seine Gegner vorgegangen und gegen sie geschrieben habe, ein Umstand, den Eusebius für besonders verachtenswert hält.⁹⁵ Im gleichen Zusammenhang wie im Synodalschreiben, nämlich beim Anprangern von Markells Vorstellung, daß dem Gottessohn ein Anfang und ein Ende zuzuschreiben ist, begegnet auch bei Eusebius bereits der Vorwurf der Gottlosigkeit gegen Markell: Dieser „wagte es, zugleich die Gottlosigkeit des Anfangs und des Endes des Gottessohnes zu lehren“.⁹⁶ Gottlosigkeit wird Markell von Eusebius schließlich auch vorgeworfen, weil er die Lehre des Sabellius von der Selbigkeit von Vater und Sohn erneuert habe.⁹⁷ Mit dem Referat der Synodalen von dem erst vierhundert Jahre zurückliegenden Anfang der Herrschaft des Herrn spielen sie auf das bei Eusebius überlieferte Fragment des Markell an, in welchem dieser die Frage aufwirft, ob der Logos das Fleisch, das er „vor nicht ganz vierhundert Jahren wegen uns angenommen hat ... auch in den zukünftigen Äonen behalten wird, oder ob er es lediglich bis zum Zeitpunkt des Gerichts besitzen wird“.⁹⁸ Die Referatpassage im Synodalschreiben, die auch

⁹⁴ In: Hilar. Pict., coll. antiar. Par. A IV 1,2 (49,22-50,17 F.).

⁹⁵ Darum hebt er diese markellische Polemik gleich zu Beginn seines antimarkellischen Werkes hervor, cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (2,6-8 Kl./H.).

⁹⁶ Euseb. Caes., c. Marc. II 1 (34,3f. Kl./H.).

⁹⁷ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 14 (74,21-24 Kl./H.).

⁹⁸ Markell, frg. 116 (104) (210,1-3 Kl./H.); cf. die Reaktion hierauf bei Euseb.

die Diskussion um die Titel Christi, um den Bildbegriff und um den Logosbegriff reflektiert, lehnt sich besonders eng an eine Stelle aus Euseb. Caes., c. Marc. II 4 an, in welcher es heißt: „Dieser aber, behauptest du (sc. Markell) immer wieder, sei vor nicht ganz vierhundert Jahren aus dem Vater durch die Annahme des Fleisches Sohn Gottes geworden und sei ‘Jesus’ und ‘Christus’ genannt und als Bild ‘des unsichtbaren Gottes’ (Kol 1,15) bezeichnet worden und als ‘Erstgeborener der ganzen Schöpfung’ (Kol 1,15), und in der Tat sei auch damals (die) Königsherrschaft entstanden; weil all dies zur offenbaren Zeit begonnen hat, wird folglich auch all dies zusammen wieder zum Zeitpunkt der Vollendung aufhören.“⁹⁹ Der Hinweis, daß der Herr erst bei seiner Inkarnation auch zum „Brot“, „Tür“ und „Leben“ geworden sei, ist eine markellische Ansicht, die sich zusammen mit der Formulierung von den neuen in der Inkarnation gewonnenen Bezeichnungen „Jesus“ und „Christus“ in einem der von Euseb überlieferten Markellfragmente als dessen Reaktion auf Asterius findet.¹⁰⁰ Auch wenn eine ganze Reihe der genannten Parallelen zwischen dem Synodalschreiben und Eusebius’ anti-markellischen Schriften darauf hinweisen, daß die Synodalen vor allem auf „Contra Marcellum“ zurückgreifen,¹⁰¹ so belegt doch die zuletzt angeführte Diskussion um die neuen, dem Logos in der Inkarnation zugekommenen Titel „Brot“, „Tür“ und „Leben“, daß die Synodalen nicht nur Vorwürfe aus Eusebs erstem Werk gegen Markell zur Kenntnis nehmen, sondern auch auf Referate und Ausführungen rekurren, die dieser nur in seinem zweiten anti-markellischen Werk, „De ecclesiastica theologia“, niedergelegt hatte. Deutlich wird dies auch bei dem Häresievorwurf gegenüber Markell und dem Hinweis auf die Erneuerung der Lehre des Sabellius und Paulus von Samosata, einer Stelle im Synodalschreiben,¹⁰² die am stärksten einem Passus in de eccl. theol. III 6 gleicht.¹⁰³ Der Anschluß

Caes., c. Marc. I 1 (5,34-6,1 Kl./H.); ebd. II 1.4 (32,9-14; 56,26-32 Kl./H.).

⁹⁹ Euseb. Caes., c. Marc. I 4 (56,26-32 Kl./H.).

¹⁰⁰ Cf. Markell, frg. 43 (3) (192,17-27 Kl./H.).

¹⁰¹ Es könnten noch weitere Parallelen angeführt werden; beispielsweise begegnet der Vorwurf, Markells „concupiscentia“ steche hervor, gleich in der Eröffnung von Eusebs Schrift „Contra Marcellum“; Euseb verweist auf den Brudermord der Genesis und nennt Eifersucht und Neid als Ursachen für diesen wie für den von Markell angezettelten Streit, cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (1,1-21 Kl./H.).

¹⁰² Der Gedanke ist an späteren Stellen wieder aufgenommen, cf. bei Hilar. Pict., coll. antiar. Par. A IV 1,4.28 (52,11f.; 67,14-18 F.).

¹⁰³ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 6 (164,23-26 Kl./H.); cf. aber auch

aber mit dem Zitat aus Gal 1,8f. ist wiederum eine deutliche Bezugnahme der Synodalen auf Eusebs Ausführungen in „Contra Marcellum“.¹⁰⁴

Wie die Vergleiche zeigen, lehnen sich die Synodalen so eng an Eusebius an, daß kaum weitere Einflüsse auszumachen sind. Auf ein Argument ist allerdings hinzuweisen, das bei Eusebius nicht begegnet, jedoch eine zentrale Überlegung in Ps.-Ath., c. Ar. IV ist. Beim Referat der markellischen Behauptung vom Ende der Königsherrschaft Christi, heißt es, daß das Ende kommen wird mit dem Untergang der Welt („cum mundi occasu“), während man in Eusebs Markellreferaten liest, daß Markell das Ende mit der Vollendung der Welt oder dem Zeitpunkt des Gerichts verbunden hat. Auch wenn damit kein anderer Zeitpunkt gemeint ist, so ist doch das Argument gegenüber Eusebius polemisierend sprachlich und gedanklich verschärft: Die Königsherrschaft geht zugrunde mit dem Untergang der Welt. Dieser Zusammenhang vom Zugrundegehen der Königsherrschaft und dem Untergang der Schöpfung begegnet auch in Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 bei der sich an Eusebius anlehnenen und diese weiterschreibenden Widerlegung des markellischen Gedankens vom Ende der Königsherrschaft: „Folglich, wenn er wegen uns gezeugt wurde und wir durch sein Gezeugtwerden geschaffen wurden, und die Schöpfung mit seiner Zeugung zusammen entstanden ist, er aber wieder hinaufgeht, damit er ist, was er früher war, wird einerseits zuerst der Gezeugte wiederum nicht mehr gezeugt sein, denn wenn sein Hervorgang Zeugung ist, ist wiederum seine Rückkehr Ende der Zeugung, denn wenn er wieder in Gott ist, wird Gott wiederum schweigen, andererseits wird, wenn Gott schweigen wird, sein, was war, als er schwieg, Ruhe und nicht Schöpfung. Folglich wird die Schöpfung ein Ende haben. Denn, wie die Schöpfung entstand und subsistierte, als der Logos hervorging, so wird die Schöpfung nicht existieren, wenn der Logos zurückkehrt. Was nun war der Nutzen, daß sie wurde, wenn sie beendet wird?“¹⁰⁵ In c. Ar. IV 14 wird dieser Gedanke mit Bezug auf die markellische Vorstellung von der Ausdehnung der Monas anläßlich der Schöpfung

Euseb. Caes., de eccl. theol. I 14 (74,17 Kl./H.).

¹⁰⁴ Gal 1,8f. in der Polemik gegen Markell begegnet bei Eusebius nur in Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (3,1-7,4 Kl./H.).

¹⁰⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (56,11-20 S.); die eusebianische Diskussion der markellischen Gleichsetzung von der mit der Inkarnation beginnenden Tätigkeit des Logos, dessen neue Namensgebung und dessen damit beginnende Königsherrschaft wird zuvor behandelt in Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,12-53,3 S.).

wiederholt: Wenn sich die Einzigkeit „nämlich wegen des Schaffens ausdehnte, so wird auch die Schöpfung zu Ende gebracht, wenn die Ausdehnung zu Ende gebracht ist.“¹⁰⁶

Die gedankliche Parallele legt zumindest nahe, daß den Verfassern des Synodalschreiben nicht nur die eusebsche Kritik an Markell, sondern auch die diese weiterführenden antimarkellischen Ausführungen des PA bekannt waren. Daß die Synodalen ihre Quelle nicht nennen, ist nicht verwunderlich und kein Argument gegen die Benutzung von c. Ar. IV, da sie auch die antimarkellischen Schriften des Eusebius unerwähnt lassen, die sicher im Hintergrund ihrer Polemik stehen. Umgekehrt läßt sich aus dem Vergleich von Ps.-Ath., c. Ar. IV und den Verhandlungsergebnissen in Serdika darauf schließen, daß c. Ar. IV kaum nach Serdika entstanden sein wird. Denn in c. Ar. IV ist weder von Valens noch von Ursacius die Rede, noch klingt das Bekenntnis „Ant IV“ an, noch scheinen Eusebianer und Markellianer bereits als unversöhnliche Parteien betrachtet zu werden.

Übereinstimmend wird im Schreiben des Hossius und Protogenes an Julius und in den Anathematismen der an das eusebianische Synodalschreiben von Serdika angehängten Ekthesis von drei Dingen gesprochen, die vermutlich auf beiden Seiten Verhandlungsgegenstände bildeten:¹⁰⁷ Daß nämlich der Sohn (Gottes) nicht aus dem Nichts oder aus einer anderen Hypostase (Substanz) sondern aus Gott stammt, und daß es nicht einmal war (Antimarkellianer: nicht eine Zeit gab), da der Sohn nicht war. In c. Ar. IV 4, der Stelle, mit der PA dieser Liste am nächsten kommt (δῆλον ὅτι οὐκ ἐξ οὐκ ὄντων, οὐδ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ γὰρ ἦν, ἐπεὶ οὗ ἐστιν εἰκὼν, ἀεὶ ὑπάρχει),¹⁰⁸ werden lediglich der erste und der letzte Punkt der Liste genannt, während das Thema „der Sohn ist aus keiner anderen Hypostase, sondern aus Gott“ ausgelassen ist, obwohl PA hiervon in den Kapiteln zuvor ausführlich gehandelt hat. Dagegen wird das Bildthema aufgegriffen, wovon weder im Brief des Hossius und Protogenes noch in der antimarkellischen Ekthesis oder in den

¹⁰⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (59,11-13 S.).

¹⁰⁷ Es muß offen bleiben, ob damit die vollständige Dreierliste dessen, was in Serdika zu traktieren angeordnet war, vorliegt, wie M. Tetz meinte, oder ob damit nur der erste Teil gegeben ist, welche, wie S. G. Hall und J. Ulrich dachten, noch durch zwei weitere, ausgefallene Punkte zu ergänzen ist. Die Übereinstimmung zwischen den Anathematismen und dem Brief des Hossius und Protogenes spricht m. E. eher für die These von M. Tetz.

¹⁰⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,23-25 S.).

Anathematismen die Rede ist. Auch das Thema der Zeugung des Sohnes aus dem Willen des Vaters in den östlichen Anathematismen, das allerdings auch im Schreiben des Hossius und Protogenes nicht anklingt, hat keine Parallelen in c. Ar. IV.¹⁰⁹

Der weitere Teil des Schreibens ist weitgehend von Polemik geprägt, die nur hier und da noch einmal Punkte aufgreift, welche bereits im zitierten Abschnitt vorliegen. Die bescheidene eigene theologische Leistung der östlichen Synodalen von Serdika wird durch den Brief unter Beweis gestellt, aber auch dadurch, daß man an das Ende des Schreibens als Ekthesis lediglich die sogenannte Formel 'Antiochenum IV' setzt. Wichtig sind aber die Erweiterungen der nizänischen Anathematismen.¹¹⁰

Diese lauten in der erweiterten Form: „... qui dicunt tres esse deos, aut Christum non esse deum, aut ante aeuum non fuisse Christum neque filium dei, aut ipsum patrem et filium et spiritum sanctum, aut non natum filium aut non sententia neque uoluntate deum patrem genuisse filium ...“. Mit der ersten Aussage verteidigen sich die Synodalen gegenüber dem Vorwurf, sie lehrten drei Götter.¹¹¹ Auch der zweite Passus könnte noch eine Selbstverteidigung sein. In diesem Falle würden sich die Verfasser gegenüber asterianischer Lehre absetzen.¹¹² Doch dann hätte man erwartet, daß es heißt: „... Christum non esse deum *uerum*“. In der vorliegenden Form wird dieser Teil darum zusammen mit dem Nachfolgenden gelesen werden müssen. Dann aber liegt ein Summarium vor, das antimarkellisch-photinisch

¹⁰⁹ Cf. die Anathematismen der östlichen Ekthesis von Serdika: „illos uero, qui dicunt ex 'id, quod non fuit' filium aut ex alia substantia et non ex deo aut qui dicunt fuisse aliquando tempus uel saeculum, quando non fuit filius, haeticos damnat sancta et catholica ecclesia. similiter et illos, qui dicunt tres esse deos aut Christum non esse deum aut ante aeuum non fuisse Christum neque filium dei aut ipsum patrem et filium et spiritum sanctum aut non natum filium aut non sententia neque uoluntate deum patrem genuisse filium, hos omnes anathematizat et execratur sancta et catholica ecclesia“; in: Hilar. Pict., coll. antiar. Par. A IV 2 (72,4-73,5 F.); man vergleiche aber auch die in der Hilariusedition bei Feder ebd. angeführten weiteren lateinischen, griechischen und syrischen Textzeugen, die zum Teil Varianten besitzen, welche in einer eigenen Untersuchung näher zu beschreiben wären.

¹¹⁰ Cf. G. Feige, Die Lehre Markells, 141.

¹¹¹ Cf. Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,26f. Kl./H.); bereits in ders., frg. 40 (121) (191,30 Kl./H.) wirft Markell dem Paulinus von Tyrus und in frg. 81 (116) dem Narzissus von Neronias vor, sie lehrten den Sohn als einen zweiten Gott; cf. Markell, frg. 77 (91) (201,34f. Kl./H.); cf. z. B. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 3.10 (63,34-64,2; 69,6-8 Kl./H.) u.ö.; cf. hierzu die ausführlichen Nachweise weiter unten zur „Ekthesis makrostichos“.

¹¹² Asterius, frg. 62f. (122 V.).

klings.¹¹³ Aus Markells Fragmenten wissen wir, daß er dem Logos die Christusbezeichnung nicht vor der Menschwerdung zuschreibt und folglich auch leugnete, daß der Logos vor den Äonen Christus war. Daß der Logos vor den Äonen auch nicht Sohn war, sagt Eusebius der markellischen Theologie nach. Wenn den Anathematismen zufolge aber bestritten wird, daß Christus Gott ist, entspricht dies nicht markellischer Lehre, sondern harmoniert nur mit dem, was wir von seinem Schüler Photin wissen. Von der photinischen Position wird vor allem in c. Ar. IV (aber auch in anderen Texten) berichtet, wie in Kapitel IV dargelegt ist, daß Christus mit dem Menschen gleichgesetzt wird. Auf ihn wird darum der zweite Part der Anathematismen zutreffen. Denn da er den Christus mit dem Menschen gleichsetzt, lehrt er auch, daß vor dem Äon (oder den Äonen) Christus und der Sohn Gottes nicht existiert haben. Wenn die Synodalen behaupten, der Gegner lehre die Selbigkeit von Vater, Sohn und Geist, so läßt sich die Inkonsistenz der Anathematismen—zuvor wurde ja gerade behauptet, der Gegner leugne den Sohn Gottes—am ehesten dadurch erklären, daß zuerst Photin, danach aber nicht mehr er, sondern wiederum Markell im Blick ist. In der Tat lehrt Markell in seinem Brief den ewig mit dem Vater und wahrhaft aus dem Vater seienden Sohn-Logos, während Photin nach Auskunft auch von PA von einer Gleichsetzung von Christus, Sohn und Mensch spricht. Auch der nächste Anathematismus scheint antimarkellisch ausgerichtet zu sein. Markell spricht von einer Zeugung des Sohnes nur im Hinblick auf die Inkarnation. Wenn die vorliegende Deutung des Referates stimmt, dann liegt ein Zeugnis dafür vor, daß auf der östlichen Teilsynode von Serdika nicht alleine Markell, sondern auch bereits dessen Schüler Photin, wenn auch ohne Nennung seines Namens und ohne daß die Position des einen von der des anderen klar abgegrenzt wird, verurteilt werden. Fraglich ist, gegen wen sich der letzte Passus („... non sententia neque uoluntate deum patrem genuisse filium“) richtet. Hiervon ist weder in Markells Schreiben an Julius noch in den antimarkellischen Werken des Eusebius die Rede. Von Asterius¹¹⁴ wissen wir, daß bereits in Kritik

¹¹³ Der antiphotinische Charakter ließe sich aus einem Vergleich mit der „Ekthesis makrostichos“ erhellen, wird aber auch dadurch erhärtet, daß die westlichen Bischöfe, die in Mailand Photin von Sirmium verurteilen, zwar die antimarkellische Ekthesis der Eusebianer „Antiochenum IV“ verwerfen, wohl aber die hier zu diskutierenden in Serdika erweiterten antiasterianischen und antiphotinischen Anathematismen akzeptieren; cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 188.

¹¹⁴ Asterius, frg. 5; 19 (84; 92 V.); cf. Asterius von Kappadokien, 157-160; cf.

der Theologie des Eusebius von Nikomedien auch der Gedanke von der Zeugung des Sohnes aus dem Wollen und Willen des Vaters diskutiert worden war. Auch wenn man in Serdika also ein altbekanntes Thema aufgegriffen hat, so wird man doch davon ausgehen müssen, daß ein aktueller Anlaß hierzu bestanden hat.¹¹⁵ Im Unterschied zur Reaktion vor allem in der dritten Arianerrede des Athanasius, die durch die östlichen Beschlüsse von Serdika provoziert zu sein scheint,¹¹⁶ erwähnt PA das gegnerische Thema der Zeugung des Sohnes aus dem Wollen und Willen des Vaters überhaupt nicht.

Vergleicht man noch einmal alle erhaltenen mit Serdika zusammenhängenden Schriften mit c. Ar. IV, so läßt sich feststellen:

Insofern asterianische Themen in diesen Schriften angeschnitten werden (Zeugung und Werden des Sohnes vor den Äonen aus dem Nichts; Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38, Joh 14,9, Joh 14,10 auf die Übereinstimmung von Vater und Sohn; Trennung der Hypostasen von Vater, Sohn und Geist; Auslegung von 1 Kor 1,24 zur Darlegung der hypostatischen Verschiedenheit von Vater und Sohn; die Geschöpflichkeit des Sohnes; die Titel Christi), lassen sich Berührungen zwischen der Kritik in diesen Schriften und derjenigen in c. Ar. IV feststellen. Die auf Valens und Ursacius gerichtete Zuspitzung der Gegenargumentation im Serdicense hingegen und Teile der aus dem Brief des Hossius und Protogenes hervorgehenden Traktandenliste für Serdika und die serdicensischen Anathematismen der antimarkellischen Ekthesis spiegeln sich in c. Ar. IV nicht. Beides spricht dafür, daß c. Ar. IV nicht nach, sondern vor Serdika anzusetzen ist.

Ein ähnliches Ergebnis bringt der Vergleich der Behandlung der markellischen Themen in c. Ar. IV und in den Dokumenten von Serdika (Anfang und Ende des Königreiches Christi, Bildtheologie). Zwischen der von Eusebius vorgebrachten und von PA weitergeschriebenen Kritik finden sich eine ganze Reihe von Berührungspunkten mit dem westlichen Serdicense und einige wenige auch

auch die Reaktion des Markell, frg. 34 (2) (190,15-22 Kl./H.); cf. G. Feige, *Die Lehre Markells*, 141f..

¹¹⁵ Der Hinweis des Asterius belegt, daß man nicht, wie L. Abramowski, *Die dritte Arianerrede*, 394f., eine schriftliche Darlegung der Eusebianer unmittelbar vor Serdika annehmen muß.

¹¹⁶ Zur Einordnung der dritten Arianerrede müßte im Anschluß an die neueste Diskussion zwischen Ch. Kannengiesser, L. Abramowski und E. P. Meijering eine eigene Untersuchung angestellt werden.

mit dem Synodalschreiben der östlichen Seite, umgekehrt findet sich keinerlei Hinweis darauf, daß irgendwelche über die eusebsche Markellkritik hinausgehenden Topoi beider Schreiben (z. B. die Lehre des Serdicense vom Sohn oder der Zeugung; die Behauptung der Eusebianer, Markells Theologie sei montanistisch, er selbst sei wie eine ansteckende Pest usw.) in c. Ar. IV nachklingen.¹¹⁷

All dies spricht dafür, daß c. Ar. IV vor Serdika oder zumindest in Unkenntnis der westlichen wie der östlichen Beschlüsse von Serdika entstanden ist. Letzteres wäre für eine nach Serdika entstandene Schrift recht unwahrscheinlich, deren Autor offensichtlich die antimarkellischen Werke des Eusebius recht sorgsam gelesen und darüberhinaus vermutlich auch noch Einblicke in Texte des Asterius, des Markell und des Photin genommen hat. Damit aber findet der weiter oben vermutungsweise ins Auge gefaßte *terminus ante quem*, nämlich die Zeit vor der Abfassung von Markells Schreiben an Julius von Rom, weitere Stütze. Wenn dieser *terminus ante quem* richtig ist, dann darf man folgern, daß Markell in Rom und in Serdika (und die Mitverfasser des Serdicense) nicht nur durch die Kritik des Eusebius sondern auch durch die von PA zum Überdenken und Präzisieren der eigenen Position gebracht wurde,¹¹⁸ während c. Ar. IV von den östlichen Synodalen lediglich punktuell zur Verschärfung der antimarkellischen Kritik Benutzung fand. Vielleicht wurden die Eusebianer durch c. Ar. IV aber auch zu einer Stellungnahme gegenüber Photin veranlaßt. Leicht einsehbar ist, daß die homoousisch orientierte Schrift mit ihrer antiasterianisch-antieusebianischen aber auch antimarkellisch-antiphotinischen Ausrichtung im „westlichen“ Lager als massive Eigenkritik gewertet werden mußte, mit der man sich auseinanderzusetzen hatte, während sie im „östlichen“ Lager nichts anderes bedeutete als ein willkommener Steinbruch für antimarkellische und antiphotinische Argumente. Vielleicht repräsentiert c. Ar. IV eine der nizänischen Positionen, deren Vertreter auf der westlichen Teilsynode von Serdika sich mit dem Serdicense nicht einverstanden erklären konnten, und zu denen sich zumindest in späterer Zeit auch Athanasius rechnet. Wie dem

¹¹⁷ Daß Sabellianismus und Montanismus synonyme Häretikerkategorien sind, die als solche auch nach Serdika benutzt werden, belegt beispielsweise Ps.-Ath., dial. Mont. et Orth.

¹¹⁸ Einen weiteren Beleg für diese Aussage könnte die Diskussion der markellischen Epistula ad Liberium bieten, eine Schrift (des Markell?), die sich einerseits gegen asterianisch-eusebianische Theologie, massiv aber auch gegen die in c. Ar. IV existierende Markellkritik wendet.

auch sei, über Spekulationen wird man in diesem Punkt nicht hinauskommen. Doch die bereits im vierten Jahrhundert nachweisbare Diskussion um den Stellenwert des Serdicense unter den Antieusebianern wie auch die Vielzahl eusebianischer Bekenntnisse dieser Zeit zusammen mit den eindringlichen Mahnungen, die jeweils exkommunizierten Bischöfe der Gegenseite nicht zu akzeptieren, belegen, daß man sich die beiden „Lager“ von Serdika nicht allzu uniform und gegenseitig undurchlässig vorzustellen hat. PA jedenfalls steht auf „westlicher“ Seite, wenn auch am vermittelnden Rand zum Osten hin. Eine solche Position war sicherlich vor den Beschlüssen von Serdika leichter einzunehmen als nach diesen.

Ein Vergleich von c. Ar. IV mit der „Ekthesis makrostichos“ (344/5) und der Ekthesis von Sirmium (351) würde ebenfalls deutliche Spuren der Benutzung von c. Ar. IV erbringen.¹¹⁹

Wie G. Feige darlegte, kann in eusebianischen und nichteusebianischen Kreisen der Einfluß der antimarkellischen Eusebschriften kaum überschätzt werden. Innerhalb der Antimarkellianer führen sie zu einer außerordentlichen Festigung der zweihypostatischen bzw. dreihypostatischen, subordinatianischen theologischen Position. Auch wenn in der vorliegenden Untersuchung, vor allem in Kapitel IV, nur einige aussagekräftige Parallelen von anderen antieusebianischen und antimarkellischen Schriften zu c. Ar. IV angeführt werden, die eine literarische Abhängigkeit erkennen lassen, und auch wenn nicht in jedem Falle bereits deutlich gemacht werden kann, welcher Art diese Abhängigkeiten sind, so zeigen doch schon die Vergleiche mit Markells Brief an Julius und den Bekenntnissen von Serdika, daß in c. Ar. IV eine frühe, ja wohl sogar die erste bekannte nichtmarkellische homoousianische Reaktion auf den antimarkellischen Angriff des Eusebius vorliegt.

Im Unterschied zu Eusebius, der den von Markell angegriffenen Asterius unter anderen bis zu einem gewissen Grade mitverteidigt, setzt sich PA trotz seiner homoousianschen und miahypostatischen Position nicht eigentlich für den von Eusebius attackierten Antiarianer Markell und auch nicht für dessen Diakon Photin ein, sondern sucht einen eigenständigen Mittelweg zwischen den beiden gegene-

¹¹⁹ Wegen der inhaltlichen Schwierigkeiten, die diese Texte bieten, muß auf den bereits genannten, an anderer Stelle zu veröffentlichenden Beitrag zu den Studien zum Apostolischen Glaubensbekenntnis verwiesen werden.

rischen Seiten.¹²⁰ Diese Mittelposition von c. Ar. IV mag einen Hinweis darauf bieten, daß die Schrift geographisch nicht in dem Markell (und Athanasius) eher zugeneigten Westen, sondern im eusebianisch geprägten Umfeld des Ostens entstanden ist, in welchem Nichtmarkellianer wie Apolinarius von Laodicea, Cyrill von Jerusalem, Euseb von Emesa und andere nach einer eigenen anti- oder nichteusebianischen und zugleich auch anti- oder nichtmarkellischen und nichtphotinischen Position ringen. C. Ar. IV ist eingebettet in die offensichtlich aktuellen und noch lebendigen theologischen Auseinandersetzungen und Streitigkeiten der verschiedenen nachnizänischen Richtungen, die erst durch die in Formeln gegossenen Ergebnisse auf den Synoden von Rom, Antiochien und schließlich Serdika immer stärker zu dogmatisch positionierten Gegenparteien herauswachsen. Der homoousianisch orientierte Versuch, mit dem sowohl die Theologie aller vier Kontrahenten kritisiert und ihre Schwächen überwunden werden sollen, ist eher vor diesen die Parteien manifestierenden Synoden als nach ihnen denkbar.

Diese Schrift, in welcher Ousia und Hypostasis nicht unterschieden werden, man die Agennesie als Topos ausspart, die Einzigkeit des Pneuma, nicht aber das Gottsein des Geistes thematisiert und in der jegliche Hinweise auf die pneumatomachische Kontroverse und auf weitere über den Stand der Diskussion der Jahre 341/2 hinausführenden Themen fehlen, gehört aus inneren und äußeren Gründen mit Sicherheit in die Zeit vor 357, relativ sicher in die Zeit vor 344 und höchstwahrscheinlich in die Zeit vor 341.

Gegen eine Entstehung der Schrift vor den Synoden von Rom und Antiochien, also etwa im Jahr 339/340, spricht lediglich, daß in c. Ar. IV auch bereits die Theologie des Photin anvisiert wird. Doch ist nicht genau bekannt, von welchem Zeitpunkt an Photin öffentlich aufgetreten war. Im Jahr 344 wird Photin erstmals namentlich zusammen mit Markell verurteilt. Dies geschieht in der „Ekthesis makrostichos“ innerhalb der Erläuterung der Anathematismen von Serdika aus dem Jahr 342, die bereits teilweise gegen ihn gerichtet sind. Da er als Diakon bereits dem Markell dient,¹²¹ ist anzunehmen, daß er nicht erst als Bischof („wenig vor 344“) in den Fußstapfen des Markell zu theologisieren beginnt. Vielmehr scheint es ganz ähnlich wie bei Alexander von Alexandrien und Athanasius zu sein. Denn

¹²⁰ Daß auch Eusebius nicht alles Asterianische verteidigt, wird an verschiedenen Stellen in Kapitel IV angesprochen.

¹²¹ Cf. Hilar. Pict., coll. antiar. Par. B II 5,4 (142,5-8 F.).

auch in Alexandrien hatte der örtliche Diakon—und spätere Bischof—seinen Ortsbischof unterstützt und sich mit ihm zusammen nicht unwesentlich an der aktuellen theologischen Diskussion beteiligt. Daß Photin, Bischof von Sirmium geworden, immer stärker ins Kreuzfeuer der Kritik gerät, macht noch viel wahrscheinlicher, daß er im Anschluß an Serdika nicht als unbedeutender Mann aus Ankyra ins illyrische Sirmium geht. Bei seiner Bischofseinsetzung handelt es sich wohl vielmehr um ein wichtiges, von Markell gefördertes Kirchenpolitikum innerhalb der seit Rom, Antiochien und Serdika zwischen Osten und Westen tief gespaltenen Christenheit. Photin, das wird man wohl annehmen, tritt bereits vor Serdika hervor, vielleicht zunächst noch im Schatten seines Lehrers. Darum wird seine Lehre von den Eusebianern in Serdika auch zusammen mit der des Markell verurteilt. Gerade in antieusebianischen Kreisen wird sein Name und seine Theologie zu dieser Zeit bereits bekannt sein. Westliche Bischöfe wie Hilarius von Poitiers wissen zwischen Markell und Photin zu unterscheiden. Hinzu kommt, daß die Annahme eines photinischen Auftretens nach Serdika eine Hilfskonstruktion ist, bei der kein zeitlicher Unterschied angesetzt wird zwischen einerseits der Publikation von anstößigen theologischen Meinungen und deren Diskussion und andererseits synodaler theologischer Verurteilungen und Anathematisierungen derselben. Letztere setzen aber zumeist eine theologische Auseinandersetzung voraus. In antieusebianischen Kreisen, die wiederum auch markell- und photinkritisch sind, kann durchaus mit einer schriftlichen Reaktion gerechnet werden, bevor eine synodale Reaktion aus dem Kreis der Eusebianer erfolgt; und dies um so eher, als bereits Eusebius auf die samosatenischen Tendenzen auch der markellischen Theologie aufmerksam macht, die PA in der photinischen Theologie manifestiert sieht.

Die Eusebianer nutzen die Schrift c. Ar. IV anders als Markell. Zwar ziehen beide Seiten aus ihr zunächst die Argumente, die zur Verurteilung des jeweiligen Gegners für dienlich erachtet werden. Doch Markell und die ihn unterstützenden Theologen reagieren auf diese Kritik „aus dem eigenen Lager“ verständlicherweise schneller und gründlicher als die Eusebianer.

Während eine große Anzahl von inneren und äußeren Gründen für eine Datierung von c. Ar. IV um 339/340 sprechen, steht nichts gegen eine solche Ansetzung. Die Schrift gehört damit ins unmittelbare Vorfeld der römischen Synode, zu der Julius die Bischöfe des Westens und einige Bischöfe des Ostens eingeladen hat, und der euse-

bianischen Enkäniensynode von Antiochien. Es ist die Zeit, in der Markell und Athanasius ins römische Exil reisen oder sich bereits dort befinden.

Mit dieser Datierung läßt sich das kleine Stück „Sitz im Leben“, das weiter oben im Anschluß an die Ausführungen zu Stil und Spache von c. Ar. IV bereits skizziert wurde, komplettieren. C. Ar. IV ist offensichtlich als Handreichung für Theologen gedacht, die einerseits anti-eusebianisch gesinnt sind und andererseits aufgrund der Kritik des Eusebius von Cäsarea an Markells Buch auch der markellischen Theologie und der seines Schülers Photin gegenüber unsicher wurden. Im Vorfeld der anstehenden Synoden von Rom und Antiochien legt PA solchen Kollegen die komplexen Probleme auseinander und ebnet einen dritten Weg: einen Kompromiß zwischen eusebianischer und markellianischer Theologie auf homoousischer und miahy-postatischer Basis, der die Schwächen der einen Seite wie auch die der anderen Seite vermeidet. Vergleicht man die deutliche, wenn auch den Namen verschweigende Kritik des Eusebius von Cäsarea in seinen antimarkellischen Werken an der Theologie des Asterius,¹²² so erkennt man daß eine so grundlegende, nicht parteigebundene Kritik in den dreißiger Jahren des vierten Jahrhunderts noch durchaus denkbar ist. In gewisser Hinsicht ist c. Ar. IV also ein paralleler Fall zu Eusebs antimarkellischen Schriften. In einem Streit, in den Vertreter der eigenen Richtung geraten, entsteht eine Refutatio, die nicht nur die gegnerische Theologie attackiert, sondern zugleich auch den näher stehenden Kollegen korrigiert. Eine solche Kritik kann zu dieser Zeit auf antieusebianischer Seite noch offener als auf eusebianischer ausfallen, da jene im Vergleich zu dieser—wenigstens im Ostteil des Reiches¹²³—die inhomogenere Gruppe bildet.¹²⁴

Daß c. Ar. IV letztlich eine stärker häresiologische als theologische Wirkungsgeschichte hat, ist Ironie der Geschichte und entspricht dem Ausgang der meisten polemischen Auseinandersetzungen.

Auch in weiteren Synodalbeschlüssen des vierten Jahrhunderts, vor

¹²² Hierauf ist hingewiesen in: *Select Treatises of S. Athanasius*, translated with notes and indices by John Henry Cardinal Newman (1844), 502: „Eusebius too argues with a like reserve against his Arian associates, Eccl. Theol. i. 9,10; as Vincent of Lerins is supposed to do in reference to S. Augustine. But it is needless to refer to parallel instances of a procedure so natural, that we find it in the schools of philosophy as well as in those of the Church“.

¹²³ Daß dies für den westlichen Reichsteil anders ist, habe ich an anderer Stelle dargelegt: cf. M. Vinzent, *The Origin*.

¹²⁴ Cf. M. Tetz, *Ante omnia*, 243f.

allem aber in theologischen Schriften, die sich mit „Arianismus“, „Sabellianismus“ und „Samosatenismus“ beschäftigen, lassen sich noch Spuren von c. Ar. IV entdecken. Diese können in der vorliegenden Untersuchung nicht mehr geboten werden, auch wenn anhand dieser Texte demonstriert werden könnte, daß die spätere theologische Diskussion sich auf Themen verlegt, die über den Stand der Auseinandersetzung, der in c. Ar. IV gegeben ist, hinausgehen.¹²⁵

¹²⁵ Man vergleiche z. B. die Ergebnisse der Synode von Ankyra (358), die *Epistula Sirmiensis* (358), die Denkschrift der Homöusianer (359), den *Tomus ad Antiochenos* (362), die markellianische *Expositio fidei ad Athanasium* (371), die markellianische *Expositio fidei* (375) usw.

KAPITEL III

DIE THEOLOGIE

Knapp, ohne Umschweife und in zum Teil hoher Abstraktion stellt PA¹ in den ersten fünfzehn Kapiteln von c. Ar. IV in Absetzung zu verschiedenen gegnerischen Meinungen seine theologischen Ausgangspositionen vor. In den darauf folgenden einundzwanzig Kapiteln konzentriert er sich auf die Auslegung verschiedener Schriftstellen, die mit den zuvor behandelten Themen inhaltlich zusammenhängen. Vornehmlich in den Kapiteln 6, 7 und 30 - 36 entwickelt er seine Christologie und Soteriologie.

¹ Zur Theologie in c. Ar. IV cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 142-150; die nächsten Parallelen bieten Ps.-Ath., c. Sabell.; Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V; Apol., k. m. p. und weitere Schriften des Apollinarius; im folgenden kann allerdings nicht in vollem Umfang auf diese Parallelen eingegangen werden (cf. das Vorwort); würde man beispielsweise das „trinitarische“ Summarium nehmen, welches R. M. Hübner, Apolinarius, 230 zur Theologie von c. Sabell. gibt, und es mit der Theologie von c. Ar. IV vergleichen, so wären fast alle Einzelpunkte auch für die vorliegende Schrift belegbar (eine der Ausnahmen ist lediglich der Begriff *μονός*, welcher in c. Sabell. abgelehnt wird, in c. Ar. IV, wie weiter unten in Kapitel IV gezeigt werden wird—allerdings in Aufnahme gegnerischer Sprache—Verwendung findet; eine andere Ausnahme ist der Begriff „Person“, der in c. Sabell. steht, aber in c. Ar. IV nicht begegnet); cf. zu Ps.-Ath., c. Sabell.: R. M. Hübner, Apolinarius, 229-249; zu Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V: F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 27-46 (außerdem die mehr als ein Dutzend in seinem Kommentar genannten Parallelen zu c. Ar. IV); J. Dräseke, Apollinarius von Laodicea, der Verfasser ...; ders., Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomius; cf. zu Apolinarius außerdem: H. de Riedmatten, La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée II 61-65; G. Voisin, La doctrine trinitaire d'Apollinaire; G. Furlani, La dottrina trinitaria, 257-285; E. Mühlberg, Apollinaris, 230-237.

Dennoch werden aufgrund der im Vorwort skizzierten Zielsetzung dieser Untersuchung vor allem Vergleichsstellen aus Schriften des Apolinarius zu c. Ar. IV angeführt; dabei soll die Fülle der Parallelen dadurch begrenzt werden, daß aus den Verweisen, die bereits R. M. Hübner, Apolinarius, 197-249 in reicher Anzahl vorgestellt hat, nur eine kleine Auswahl derjenigen getroffen wird, die besonders aussagekräftig oder von grundlegender Art sind; insbesondere ausschließlich terminologische Übereinstimmungen müssen einem detaillierten Vergleich von c. Ar. IV mit den Schriften des Apolinarius und mit solchen, die ihm vermutlich zuzuschreiben sind, vorbehalten werden.

1. Gott, der Erzeuger und der Gezeugte

Ausgangspunkt für PA ist das göttliche Sein, welches er als selbstkonstitutiven göttlichen Akt denkt, als Sein, das aus sich und durch sich existiert.² In Anlehnung an 1 Kor 8,6 definiert er die göttliche Einzigkeit unter strenger Absonderung von unwahrer Vielheit. Dies gelingt ihm, indem er Gott nicht als Abstraktum faßt, sondern das göttliche Sein relational begreift: Gott ist immer derjenige, aus dem Gott ist; und Gott ist immer derjenige, der „aus Gott Gott“ ist.³ Der einzige Gott ist folglich in zweifacher Hinsicht Gott: er ist der Gott, „aus dem“ Gott ist, er ist also Vater, und er ist der Gott, „der aus“ Gott ist, er ist also Sohn.⁴ Gott ist lebendige Einzigkeit und zugleich ungetrennte Zweiheit. In seiner Einzigkeit heißt er „Gott“ und „Gottheit“, in seiner Zweiheit heißt er „Vater“ und „Sohn“⁵, „der, aus dem“, und „der aus einem“, „Erzeuger“ und „Gezeug-“

² Cf. die Beschreibungen der parallelen Definitionen des göttlichen Seins von Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V durch F. X. Risch, Pseudo-Basilios, 27-41, von Ps.-Ath., c. Sabell. durch R. M. Hübner, Apolinarius, 229-249 und von Apolinarius durch E. Mühlenberg, Apollinaris, 40-42, welche weitgehend auch auf die Definition des göttlichen Seins in c. Ar. IV anzuwenden sind.

³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (43,1-4 S.); cf. Apol., frg. in Is 43,2 (128 M.): οὐδὲ γὰρ θεός, ὁ μὴ ὢν αἰεὶ; cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 188: „Der Gott“ schlechthin ist eben der 'θεός γεννητικός', d. h. der Vater. ... Gott in absoluter Weise ist ἡ ἀρχή; R. M. Hübner, Apolinarius, 232 führt für Ps.-Ath., c. Sabell. an: Gott ist für den Verfasser von c. Sabell. „zuallererst der Vater, ... 'allein Quelle der Gottheit' (97C), 'Wurzel und Quelle des Sohnes und heiligen Geistes' (116B), das heißt das einzige Prinzip der Gottheit (108B). Er ist der 'Erzeuger' (*gennetor*) des Sohnes (100C; 109A). Der Sohn, sein einziges Erzeugnis '*gennema*', hat als 'genauestes und natürliches Bild' des Vaters (108B) in Identität (105B) die 'väterliche Gottheit' vollkommen in sich (108B), das heißt, 'er ist Gott der Natur nach, eben das, was auch der Vater ist' (109B). Ein einziger Gott ist, weil auch der Vater (das Prinzip) einzig ist. Diese auf 1 Kor 8,6 begründete Grundaussage wird mehrfach wiederholt, der Vers selbst in 109C zitiert; ebd. 232f. bringt R. M. Hübner auch eine Reihe von Parallelstellen aus Apol., k. m. p. 5; 17; 18; 25; 27; 32; 35 (169,11-13; 173,1-4.22-26; 176,5-7; 176B,1-4; 179,11-180,12; 180,25-28 L.); cf. auch ebd. 14f. (172,3-13 L.); zur Formulierung ἐκ θεοῦ θεός cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 2 (97B): τὸν ἐκ θεοῦ θεόν; cf. ebd. 3 (101C); Apol., k. m. p. 18; 28 (173,18; 177,13B L.): ἐκ θεοῦ θεός.

⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (49,2f. S.): εἰ ἄγονος, καὶ ἀνεργήτος ὁ θεός: γέννημα γὰρ αὐτοῦ ὁ υἱός, δι' οὗ ἔργάζεται; cf. hierzu Ps.-Ath., c. Sabell. 2 (97C): (οὐ) ἄγονον υἱοῦ; Apol., frg. in Lev. 21,18-23 (136 D.): ὅτι τὸ ἄγονον μοχθηρότατον; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,26-60,5 S.).

⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,3f. S.); cf. Ps.-Bas., adv. Eun. V 179 (756B); hier wird die Zweiheit der beiden (Vater und Sohn) auf die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist ausgeweitet.

ter' „, „Ursache' und 'Verursacher' “. ⁶ Als „einziger Gott“ wird er „in den göttlichen Schriften verkündet (cf. 1 Kor 8,6)“, zugleich aber nennen diese ihn „Vater“ und „Sohn“.⁷

Um weder in Sabellianismus, noch in Arianismus, weder auf die Meinungen der „Juden“ noch auf die der „Hellenen“ zu verfallen, ist das göttliche Sein als Abstammungskorrelation zu definieren. Zeugung ist sowohl von Schöpfung als auch von Hervorbringung zu unterscheiden.⁸ Gott existiert als einzige Gottheit in seinen Relativa oder „Modi und nicht jenseits seiner Zeugungsrelation, (er) ist nie leblos“.⁹ Einzigkeit und Zweiheit widersprechen sich nicht, sondern bedingen sich gegenseitig. Die Einzigkeit ist zu verstehen als eine solche, die die Zweiheit zeugt, und die Zweiheit muß als eine korrelative Zweiheit von wesenhaft ungetrennten Korrelativa einer einzigen Relation von Erzeuger und Gezeugtem begriffen werden.¹⁰ In dieser Korrelation von Erzeuger und Gezeugtem ist von Natur aus der Erzeuger der Zeugende und das Gezeugte das auf den Erzeuger Bezogene.¹¹ Die Einzigkeit der Gottheit ist untrennbarer und unzerreißbarer Ursprung, da der Ursprung natürlicherweise ein einziger ist und Einzigkeit und Zweiheit impliziert.¹²

Weil Gott dem Wesen nach Ursprung ist und weil der Ursprung dem Wesen nach Gott ist und als solcher gibt, was er ist, ist auch das Gezeugte, das dem Wesen nach aus ihm gezeugt wird, von selbem Wesen wie das ihn Zeugende, nämlich Gott und Herr, nicht aber

⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,19-47,5 S.): λείπεται δὴ ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λέγειν αὐτόν. εἰ δὲ τοῦτο, ἄλλο ἂν εἶη τὸ ἐκ τινος, καὶ ἄλλο τὸ ἐξ οὐ ἔστιν· κατὰ τοῦτο ἄρα δύο. εἰ δὲ μὴ δύο εἶη, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ λέγοιτο, ἔσται αὐτὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν καὶ γεννώμενον καὶ γεννῶν, ὅπερ ἄτοπον ἐπὶ Σαβελλίου δέδεικται. εἰ δὲ ἐξ αὐτοῦ μὲν ἔστιν, οὐκ ἄλλο δέ, ἔσται καὶ γεννῶν καὶ μὴ γεννῶν· γεννῶν μὲν, ὅτι ἐξ αὐτοῦ προφέρει, μὴ γεννῶν δέ, ὅτι μὴ ἄλλο αὐτοῦ ἔστιν. εἰ δὲ τοῦτο, εἶη ἂν κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενος ὁ αὐτὸς πατὴρ καὶ υἱός. εἰ δὲ ἀπρεπὲς οὕτως, εἶη ἂν δύο, πατὴρ καὶ υἱός, ἐν δέ, ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται; cf. Ps.-Bas., adv. Eun. IV 27 (680A): πᾶς δὲ πατὴρ αἴτιος, καὶ πᾶς υἱὸς αἰτιατός; cf. F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 126f.

⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,1 S.); cf. Apol., k. m. p. 5; 14 (169,11-16; 172,4-10 L.).

⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 4; 5; 11; 28 (44,7; 48,21-23; 49,7-50,3; 54,16f.; 76,6f. S.); zu vergleichen ist Apol., frg. in Io 1,15 (= Nr. 3; 3 R.); ders., frg. in Gen 2,18-24 (130,4f. D.); ders., frg. in Num 27,18f. (147 D.).

⁹ F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 31.

¹⁰ Der gleiche Gedanke bildet die Basis für Ps.-Bas., adv. Eun. IV 49 (685B).

¹¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,1f. S.).

¹² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,3f. S.); cf. Apol., k. m. p. 32 (179,11-180,1 L.): πιστεύομεν τοίνυν εἰς ἓνα θεόν, τούτέστιν εἰς μίαν ἀρχήν; cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 6 (108A).

Mensch oder etwas, was menschlicher Schwäche entspräche.¹³ Das Ursprüngliche ist der Seinsgrund, das aus ihm Entsprungene ist das aus dem Sein Gezeugte, das aus dem Sein Seiende und Existierende, das Abbild des Urgrundes.¹⁴ Der Seinsgrund existiert im Existenzgewähren, das Existierende lebt aus seinem und in seinem Grund. Gott ist zugleich Seinsgrund und Seiender, also lebendiger Akt: Denn wie aus Gott Gott ist und aus Vater Sohn, so ist aus der Hypostase ein Hypostasierter und aus dem Wesen ein Wesenhafter und Existierender und aus Seiendem ein Seiender.¹⁵

Einzigkeit und Zweiheit sind bei Gott natürlich: das eine ist nicht ohne das andere.¹⁶ Gottheit, Gott und Vater sind als Urgrund die Hypostase—darum: väterliche Hypostase—,¹⁷ das Sein und das Wesen, Ursache und Prinzip.¹⁸ Der Sohn ist das Wesenhafte, Existierende und

¹³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,21f. S.): ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος (sc. ὁ θεός), οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ ὁ λόγος αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν; cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (108A): οὕτως καὶ ὁ λόγος οὐκ ἀνθρώπινος ... θεὸς γὰρ ἔστι; ebd. 13 (117C): καὶ μὴν ὅτι οὐκ ἄνθρωπος ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.

¹⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,24f. S.): αἰὶ γὰρ ἦν, ἐπεὶ οὐ ἔστιν εἰκὼν, αἰὶ ὑπάρχει; cf. Apol., k. m. p. 17 (173,1-4 L.): καὶ θεὸν μὲν τὸν υἱὸν τῷ ιδιώματι τοῦ πατρὸς καλοῦντος ὡς εἰκόνα καὶ γέννημα, κύριον δὲ τὸν πατέρα τῷ τοῦ ἐνὸς κυρίου προσαγορευόντος ὀνόματι ὡς τούτου ἀρχὴν καὶ γεννήτορα; ebd. 25 (176,5-7 L.): μία δὲ θεότης καθὸ τοῦ πατρὸς, ἐνὸς ὄντος, θεοῦ εἰκὼν ἔστιν ὁ υἱός, τουτέστιν θεὸς ἐκ θεοῦ; ebd. 35 (180,25-28 L.): εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἡ θεότης ἡ μόνη, θεὸς δὲ καὶ ὁ υἱός, εἰκὼν τῆς μιᾶς καὶ μόνης θεότητος ὧν ἀληθὴς κατὰ γέννησιν καὶ φύσιν, ἦν ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει; Ps.-Ath., c. Sabell. 6 (108B): ὅπου μία μὲν ἡ ἀρχή, ἐν δὲ τὸ ἐξ αὐτῆς γέννημα, εἰκὼν ἀκριβεστάτη καὶ φυσικὴ διότι καὶ γεννητὴ ἐξ αὐτοῦ; Ps.-Bas., adv. Eun. V 142; 163 (724C; 744C-D).

¹⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 2 (45,2-4; 45,23-46,1 S.); cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (105B-C); Ps.-Bas., adv. Eun. V 179 (753B); cf. hierzu weiter unten in diesem Kapitel mehr.

¹⁶ Cf. auch die Eröffnung von Ps.-Bas., adv. Eun. IV 1 (672A), darum auch die ebd. entwickelte Idiomenkommunikation; cf. hierzu auch Apol., frg. in Is 42,8 (128 M.): τοῦτο (τὸ ὄνομα) ἴδιον θεοῦ ἐν Χριστῷ· Χριστὸς γὰρ ὁ κύριος ... ἐν Χριστῷ δὲ ἡ ἐξουσία ἡ θεοῦ· καὶ κατὰ ταύτην οὐκ οὐ διορίζεται πατὴρ, οἰκειότητα ἔχων ὡς λόγος πρὸς τὸν θεόν; ders., frg. in Is 49,16 (129 M.); ders., frg. in Io 12,28-30 (= Nr. 84; 34f. R).

¹⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (105B); cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 235.237f., der ebd. (238) bereits darauf aufmerksam gemacht hat, daß „c. Arianos IV die gleiche Besonderheit zeigt (wie Apolinarius und Ps.-Ath., c. Sabell.). Er (sc. der Verfasser von c. Ar. IV) bezeichnet den Logos Gottes als subsistierend, aber nicht als Hypostase. Gott, der Vater, ist die einzige *ousia* und die einzige Hypostase und das einzige Prinzip—und deswegen ist ein einziger Gott. ... Von der Hypostase des Gott-Logos ist—wie bei Apolinarius—nur im christologischen Zusammenhang die Rede;“ zur christologischen Verwendung des Begriffes Hypostase cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 33. 35 (82,19; 84,16 S.).

¹⁸ Zur Gottheit als personales Proprium des Vaters cf. G. Furlani, La dottrina trinitaria, 278f.; R. M. Hübner, Apolinarius, 234f.238.

Seiende,¹⁹ der Gezeugte und Verursachte.²⁰ „Der Vater ist gleichsam das göttliche Sein, der Sohn ist die Form dieses Seins.“²¹ Aufgrund der Abstammungsrelation sind beide nicht zwei Wesen, Hypostasen oder Seiende, sondern ein einziges, seiendes, wahres und wirkliches Wesen und eine einzige Hypostase.²²

Einzigkeit und Zweiheit lassen sich präzise durch die Abstammungskorrelation der zwei homoousischen Relativa darstellen: „Wenn aber die zwei eins sind, so müssen sie zwar zwei sein, eins aber sind sie der Gottheit entsprechend und gemäß dem Wesenseinssein des Sohnes mit dem Vater und des Aus-dem-Vater-Sein des Logos, so daß zwar zwei sind, weil Vater und Sohn, der der Logos ist, sind, eins aber, weil ‘ein einziger Gott’ (1 Kor 8,6) ist.“²³

¹⁹ Daß derjenige, der das Sein ist, einen Seienden zeugt, hat seine Parallele in Ps.-Ath., c. Sabell. 5; 8 (105B-C; 112A); Ps.-Bas., adv. Eun. IV 24 (677C).

²⁰ Wie der Verfasser von c. Ar. IV, so nimmt auch der Verfasser von adv. Eun. IV-V mit z. T. denselben Begriffen eine, wie F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 197 herausstellt, „konsequente Verteilung der adjektivischen Seinsbegriffe ... für den Vater und der substantivischen Wesensbegriffe ... für den Sohn (vor); mitzudenken ist 1 Kor 1,24“; cf. Ps.-Bas., adv. Eun. V 179 (753A-B): οὐ πατήρ ὁ υἱός, ἀλλὰ πατήρ υἱοῦ γεννήτωρ, ὡς νοῦς λόγου πατήρ, ὡς δύναμις δυνατοῦ, ὡς σοφός σοφίαν γεγεννηκώς, ὡς ὑπόστασις ἰδίων χαρακτήρα. ὁ δὲ υἱός, ὡς μορφή θεοῦ ὑπάρχων ἀεί, ὡς εἰκὼν θεοῦ φυσικὴ ὁ υἱός.

²¹ F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 197f. (ebd. auch weitere ältere und zeitgenössische Parallelen).

²² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,13 S.).

²³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,10-13 S.): εἰ δὲ τὰ δύο ἓν, ἀνάγκη δύο μὲν εἶναι, ἓν δὲ κατὰ τὴν θεότητα καὶ κατὰ τὸ ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί, καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν λόγον, ὥστε δύο μὲν εἶναι, ὅτι πατήρ ἐστὶν καὶ υἱός, ὃ ἐστὶ λόγος, ἓν δὲ, ὅτι εἰς θεός (1 Kor 8,6); eine parallele Vorstellung findet sich bei Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (105 B): „So hast du nun den Sohn, hast auch den Vater; scheue nicht die Zweiheit! Denn der Natur nach ist sie nicht getrennt, und es entfremdet auch nicht, wer die zwei nennt, das ‘Erzeugnis’ vom Zeugenden. Auch muß man nicht um der Raserei der anderen willen, die leugnen, daß es eine einzige Gottheit der zwei gibt, von zwei zu reden vermeiden. Ein einziger Gott ist, weil auch der Vater ein einziger ist (cf. 1 Kor 8,6); Gott ist aber auch der Sohn, weil er die Selbigkeit besitzt als Sohn im Verhältnis zum Vater; nicht so, daß er selbst der Vater wäre, sondern weil er mit dem Vater in der Natur geeint ist: zwei der Zahl nach, aber eine einzige vollkommene ousia; zwei, jedoch nicht aus zwei Teilen. Vollkommen kommt der Sohn vom vollkommenen Vater, Seiender aus dem Seienden, Ausprägung der väterlichen Hypostase (cf. Hebr 1,3)“; eine weitere Parallele findet sich in dem (allerdings in seiner Authentizität nicht unbestrittenen) Schreiben des Apolinarius an Basilus (= Basil., ep. 362, 204,36-46 R.): „Wer nämlich die ousia in keinerlei Identität annimmt, führt eine äußerliche Ähnlichkeit ein und weist sie dem Sohn zu; das aber ist doch auch bis herab zu den Menschen möglich, die Gott ähnlich werden. Wer aber weiß, daß die Ähnlichkeit den Geschöpfen angemessen ist, verbindet den Sohn mit dem Vater in Identität, jedoch in geminderter Identität, damit er nicht etwa der Vater sei oder ein Teil des Vaters ... So ist er Gott, nicht insofern er jener ist, sondern insofern er aus jenem ist, nicht als Urbild, sondern als

Was F. X. Risch für die trinitarische Theologie des Verfassers von Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V bemerkt, gilt analog für das Verhältnis von Vater und Sohn in c. Ar. IV: „Die Einheit der Ousia des Ungezeugten und Gezeugten (ist) nicht das Ergebnis einer Synthese des ungezeugten und des gezeugten Teils oder logische Bestimmungseinheit (bloßes γένος)²⁴ und Kategorie, durch die Vater und Sohn als zur selben Ousia gehörig qualifiziert werden ... die eine Ousia Gottes besteht darin, daß die Zwei vollkommen sind, und die Vollkommenheit ist durch die Zeugung garantiert. Die Zeugung ist die natürliche Relation, in der Zeugendes und Gezeugtes emanzipiert sind. ... Dabei sind beide einander nicht einfachhin Anderes, sondern füreinander das Selbe in Andersheit.“²⁵ Das, aus dem etwas ist, und das, was aus etwas ist, ist jeweils ein anderes; die Zeugung garantiert aber die eine Relation. Da der Sohn aus Gott gezeugt ist, ist er wesenhafter Sohn aus dem einzigen Ursprung; Vater und Sohn sind eins und zwei.²⁶ Das

Bild; dieser ist *homoousios*, ausschließlich und in eigentümlicher Weise vor allen anderen, ... *als der einzige und alleinige Abkömmling* aus dem einzigen genos und eidos der Gottheit, in ungetrenntem und unkörperlichem Hervorgang, insofern das Zeugende, in der zeugenden Eigentümlichkeit verharrend, in die gezeugte Eigentümlichkeit hervortrat“; die Übersetzungen folgen R. M. Hübner, Apolinarius, 18 (c. Sabell.). 239 (Apol.); cf. ebd. 230 die Erläuterungen zu c. Sabell.; eine breite Darlegung (z. T. mit denselben Argumenten) der Homooousie von Vater und Sohn steht in Ps.-Bas., adv. Eun. IV 9-49 (673C-685B) u. ö.

²⁴ Die Klammern stehen auch im Original.

²⁵ F. X. Risch, Pseudo-Basilios, 31f.; den Begriff „das Selbe in Andersheit“ entnimmt Risch dem Brief des Apolinarius (= Brief 362 aus der Korrespondenz des Basilios): „ταὐτὸν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι“ (Z. 27f. de Riedmatten); man könnte aber auch auf Apol., k. m. p. 18 (173,13-18 L.) und Apol., frg. in Ps 141,2 (= Nr. 295; 82 M.) verweisen.

²⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,18-47,14 S.): εἰ δὲ τοῦτο, ἄλλο ἂν εἴη τὸ ἐκ τίνος, καὶ ἄλλο τὸ ἐξ οὗ ἐστίν· κατὰ τοῦτο ἄρα δύο. εἰ δὲ μὴ δύο εἴη, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ λέγοιτο, ἔσται τὸ αὐτὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν καὶ γεννώμενον καὶ γεννῶν, ὅπερ ἄτοπον ἐπὶ Σαβελλίου δέδεικται. εἰ δὲ ἐξ αὐτοῦ μὲν ἔστιν, οὐκ ἄλλο δέ, ἔσται καὶ γεννῶν καὶ μὴ γεννῶν· γεννῶν μὲν, ὅτι ἐξ αὐτοῦ προφέρει, μὴ γεννῶν δέ, ὅτι μὴ ἄλλο αὐτοῦ ἐστίν. εἰ δὲ τοῦτο, εἴη ἂν κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενος ὁ αὐτός πατὴρ καὶ υἱός. εἰ δὲ ἀπρεπὲς οὕτως, εἴη ἂν δύο, πατὴρ καὶ υἱός, ἐν δὲ, ὅτι ὁ υἱός οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. εἰ δὲ φεύγει τις τὸ λέγειν γέννημα, μόνον δὲ λέγει ὑπάρχειν τὸν λόγον σὺν τῷ θεῷ, φοβηθήτω ὁ τοιοῦτος, μὴ φεύγων τὸ ὑπὸ τῆς γραφῆς λεγόμενον ἐμπέση εἰς ἀτοπίαν, διφυῇ τινα εἰσάγων τὸν θεόν· μὴ διδοὺς γὰρ ἐκ τῆς μονάδος εἶναι τὸν λόγον, ἀλλ' ἀπλῶς κεκολληθῆσαι τῷ πατρὶ λόγον, δυνάδα οὐσίας εἰσάγει, μηδέτεραν τῆς ἑτέρας πατέρα τυγχάνουσα. τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περι δυνάμεως, φανερώτερον δ' ἂν τις ἴδοι τοῦτο, εἰ ἐπὶ πατρός λάβοι· εἰς γὰρ πατὴρ καὶ οὐ δύο, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐνός ὁ υἱός, ὥσπερ οὖν οὐ δύο πατέρες, ἀλλ' εἰς, οὕτως οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ μία, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς οὐσιώδης ὁ υἱός; cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (105B): δύο, οὐκ ἐκ δύο μερῶν; cf. ebd. 8 (109B-C): εἰς οὖν καὶ εἰς, καὶ ἡ δύς οὐ μεμέρισται τῇ φύσει ἀνεκδοῦς οὐσα τῇ τελειότητι; cf. Apol., k. m. p. 18

Einssein von Vater und Sohn besagt nicht, daß „dieser jener sei, mit welchem er eins ist“, sondern daß beide miteinander verbunden und ungetrennt voneinander sind.²⁷

Die Abbildlichkeit von Sohn und Vater und die Homoousie beider basieren auf der Korrelation von Zeugendem und Gezeugtem, weshalb PA die Homoousie beider von deren Homonymie oder Dyonymie und Dyhypostasie deutlich absetzt.²⁸ Homonymie und Dyonymie sind für PA Sabellianismus, da die Ousia in diesen Konzepten jeweils als ein den Seinsmodi vorausgehendes Wesen gedacht wird und die Seinsmodi sich gegenseitig bedingen und auch aufheben, da sie nicht selbst wesentlich sind.²⁹ Ebensowenig dürfen Vater und Sohn dyhypostatisch als Aufteilungen des göttlichen Seins in zwei Teile verstanden werden. Denn, was getrennt werden kann, ist körperlich und nicht vollkommen, und die Teile sind per definitionem nicht das Ganze.³⁰

(173,13-15 L.); cf. hierzu R. M. Hübner, Apolinarius, 206-209 (ebd. weitere Belege).

²⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 17 (62,2-7 S.): οὐδὲν γὰρ ἐν πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ τὸ ἐξ αὐτοῦ. τί δ' ἂν εἴη τὸ ἐξ αὐτοῦ ἢ ὁ υἱός; ἐπιφέρει γοῦν· ἵνα γινώσκετε, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί' (Joh 10,38; Joh 14,10). τὸ γὰρ 'ἐν' (Joh 10,30) ἐπεξεγούμενος οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι ἐκεῖνο πρὸς ὃ ἐν ἔστιν εἶπεν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτὸν ἐν τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα ἐν τῷ υἱῷ, τὴν συνάφειαν καὶ τὸ ἀχώριστον.

²⁸ Zur Abbildlichkeit cf. weiter oben S. 92; zur Homoousie cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 9; 10 (44,13f.; 53,10-13.16f.; 54,7-10 S.); cf. Apol., k. m. p. 33 (180,12-18 L.): ὁμολογοῦμεν ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ μίαν τὴν οὐσίαν τῆς τριάδος, τουτέστιν μίαν θεότητα, φυσικῶς ἀγεννήτου μὲν ὄντος τοῦ πατρός, γεννηθέντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐκ πατρός ἀληθινῇ γεννήσει, οὐ ποιήσει τῇ ἐκ βουλήσεως, τοῦ τε πνεύματος ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός δι' υἱοῦ αἰδίως ἐκπεμφθέντος, ἁγιαστικοῦ τῆς ὅλης κτίσεως; Ps.-Ath., c. Sabell. 6 (108B): φύγωμεν πάλιν καὶ ἐνταῦθα τὸ ἀνόμοιον τὸ ἐν τῷ παραδείγματι, τὸ τεχνιτὴν καὶ ἑτεροούσιον εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, γεννητὴν δὲ καὶ ὁμοούσιον ὁμολογῶμεν.

²⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,8f. S.); ganz ähnlich in Ps.-Bas., dargestellt von F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 31; cf. auch Apol., k. m. p. 13 (171,22-172,2 L.), hier in die Lehre von drei Prosopa gebracht.

³⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,4-13 S.): τὰ δύο ἐν εἶναι φατε, ἡ τὸ ἐν διώνυμον, ἡ πάλιν τὸ ἐν εἰς δύο διηρῆσθαι; εἰ μὲν οὖν τὸ ἐν εἰς δύο διηρῆται, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸ διαιρεθὲν, καὶ μηδέτερον τέλειον, μέρος γὰρ ἐκάτερον καὶ οὐχ ὅλον· εἰ δὲ τὸ ἐν διώνυμον, Σαβελλίου τὸ ἐπιτήδευμα τὸ αὐτὸν υἱὸν καὶ πατέρα λέγοντος καὶ ἐκάτερον ἀναιροῦντος, ὅτε μὲν υἱός, τὸν πατέρα, ὅτε δὲ πατήρ, τὸν υἱόν. εἰ δὲ τὰ δύο ἐν, ἀνάγκη δύο μὲν εἶναι, ἐν δὲ κατὰ τὴν θεότητα καὶ κατὰ τὸ ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ, καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρός εἶναι τὸν λόγον, ὥστε δύο μὲν εἶναι, ὅτι πατήρ ἐστὶν καὶ υἱός, ὃ ἐστὶ λόγος, ἐν δὲ, ὅτι εἰς θεός (1 Kor 8,6); cf. Apol., k. m. p. 18 (173,12-14 L.): οὕτω δὴ καὶ θεὸν ἓνα φαμέν τὴν τριάδα, ἀλλ' οὐχ ὥς ἐκ συνθέσεως τριῶν ἓνα εἰδότες (μέρος γὰρ ἅπαν ἀτελές τὸ ἐκ συνθέσεως ὑφιστάμενον); Apol., quod unus s. Chr. 9 (300,11-13 L.): ἐπειδὴ τέλειον τὸ θεῖον ... καὶ ἀσύνθετον, εἰς μέρη οὐ διαιρεῖται; Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (105B): μία δὲ οὐσα

PA hält dagegen fest: „Die göttliche Schrift jedoch kennt Vater und Sohn, einen Weisen und Weisheit, Gott und Logos, achtet aber gänzlich darauf, daß es (sc. die Einheit von Vater und Sohn) nicht geteilt, nicht gespalten und nicht getrennt in allem (ist).“³¹

Zur Veranschaulichung der Abstammungsrelation bringt der Theologe das bekannte Beispiel aus dem menschlichen Bereich von Feuer und Licht und das von Feuer und Abglanz.³² Licht und Abglanz sind „von“ (ἀπό) oder „aus“ (ἐκ) dem Feuer. Beide, Licht oder Abglanz, und Feuer sind nicht zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines zugrundeliegenden, ihnen gemeinsamen Seins, keine zwei Modalitäten, sie bilden auch keine zwei Ousien oder Hypostasen, sondern sind dem Sein und der Erscheinung nach (das Feuer = Sein, das Licht/der Abglanz = die Erscheinung, das Gesehenwerden) zwei, sind aber auch eins, weil sich das eine vom anderen nicht gesondert denken läßt aufgrund des untrennbaren „heraus Seins“ des Abglanzes aus dem Feuer.³³ Das „aus dem etwas ist“, ist natürliche Definition des Erzeugers, das „aus etwas Sein“ ist diejenige des Erzeugnisses.³⁴ Da das erste nicht ohne das zweite sein kann und das zweite aus dem ersten stammt, bilden die dem Sein und der Erscheinung nach zwei Seienden wiederum ein einziges untrennbares Sein von Sein und Erscheinung. Göttliches Sein ist nicht statisch, sondern dynamisch und

οὐσία τελεία· δύο, οὐκ ἐκ δύο μερῶν; ebd. 6 (108C): ὡς δὲ σὺ λέγεις, εἷς ἔσται σύνθετος ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν ... μήτε πατέρα, μήτε υἱὸν ἀτελῇ νοεῖν ἐγγωρεῖ; man vergleiche auch folgende Passage, die jedoch mit der typisch athanasianischen „Ähnlichkeit“ zwischen Zeuger und Gezeugtem aufwartet: Ath., c. Ar. III 4 (328C); weniger technisch ausgedrückt findet sich der Gedanke in Ath., c. Ar. I 28 (69A); ebd. II 32. 34 (216C-217A. 220A); Ath., ad Ser. I 16 (569A-B); cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 206-208; F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 136f.

³¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,19-21 S.): ἡ δὲ θεία διδασκαλία οἶδε πατέρα καὶ υἱόν, καὶ σοφὸν καὶ σοφίαν, καὶ θεὸν καὶ λόγον· καθόλου μέντοι φυλάττει ἀδιαίρετον καὶ ἀδιάστατον καὶ ἀμέριστον κατὰ πάντα.

³² Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,22-24 S.): οὐκοῦν ὡς γέννημα κυρίως ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ τοῦ φωτὸς παράδειγμα. ὡς γὰρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς φῶς, οὕτως ἐκ θεοῦ λόγος καὶ σοφία ἐκ σοφοῦ καὶ ἐκ πατρὸς υἱός; ebd. 10 (54,7-13 S.): ἀλλ' ὥσπερ ὁ λέγων πατέρα καὶ υἱὸν δύο ἕνα θεὸν λέγει, οὕτως ὁ λέγων ἕνα θεὸν δύο φρονεῖτω, πατέρα καὶ υἱόν, ἐν ὄντας τῇ θεότητι καὶ τῷ ἐξ αὐτοῦ ἀμέριστον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον εἶναι τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ πατρὸς. ἔστω δὲ παράδειγμα ἀνθρώπινον τὸ πῦρ καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀδιαίρετον εἶναι τὸ ἀπαύγασμα αὐτοῦ; cf. auch Ps.-Bas., adv. Eun. IV 17; V 133 (676B; 716B) mit dem Beispiel von Licht (Sonne) und Abglanz und dem Schluß auf die Gleichewigkeit von Vater und Sohn; man vergleiche auch Ath., c. Ar. I 12 (37A); weitere Verwendungen dieses Beispiels finden sich bei A. de Halleux, 'Manifesté ...', 5-12; M. Simonetti, Il Cristo, 593-595; F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 121.

³³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 10 (54,12f. S.).

³⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,22f. S.).

lebendig.

Die mit dem Bild von Feuer und Abglanz verdeutlichte Auffassung läßt sich nach dem griechischen Begriff, welcher die Seinsmodi (Sein und Erscheinung) beschreibt, als τρόπος-Lehre bezeichnen, auch wenn diese Benennung bei PA noch nicht begegnet.³⁵ Mit ihr wird das Zueinander der beiden Korrelativa beschrieben, also deren verschiedene Weisen, das eine Sein, die eine Ousia und die eine Hypostase zu sein.

Das Wesenhafte, der Sohn, ist immer aus dem Wesen, dem Vater. Das Wesen aber ist immer ein solches, das Wesenhafte produziert.³⁶ Die troposhafte Lösung des Zueinanders von Einzigkeit und Zweiheit steht im Gegensatz zu einer Lösung, in welcher Vater und Sohn lediglich Namen ohne Seinsentsprechungen sind oder in der beide Größen (Vater und Sohn) abstrakt gedacht werden. Troposhaft betrachtet gilt die Antistrophe,³⁷ daß das Wesen der Gottheit Ursache und Vater ist und zugleich, weil sie Ursache und Vater ist, auch Sohn ist; weil sie aber Sohn ist, ist sie zugleich auch Ursache und Vater.

Ein weiteres wichtiges Implikat der Tropos-Lehre ist trotz der sich auf das Wesen beziehenden Antistrophe die Unumkehrbarkeit der Modi in der Korrelation: Vater und Sohn bleiben aufgrund der Erzeugung des Sohnes aus dem Vater und aufgrund der Bezogenheit des Sohnes auf den Vater ihrem Modus nach unverwechselbar, was sie sind, der Vater Vater und der Sohn Sohn. Beide aber sind sie, wie sie sind, nur, weil das, was sie sind, dasselbe ist, nämlich Gott.³⁸ Eins sind Vater und Sohn also aus zweierlei Gründen: Einmal weil sie beide Gott sind und zum anderen, weil der Erzeuger das Erzeugnis hervorbringt und das Erzeugnis auf den Erzeuger zu beziehen ist, zu ihm gehört und mit ihm eins ist.³⁹ Im Unterschied zu einer einfachen

³⁵ Es scheint mir aber kein Zufall zu sein, daß an der entsprechenden Stelle in c. Ar. IV 2 (46,1 S.), an der PA die troposhafte oder modoshafte Relation entwickelt, der Begriff τρόπος fällt, wenn auch in unspezifischem Sinn; konzeptuell entwickelt ist die hier theoretisch ausgebildete Troposlehre bei Apollinarius, cf. E. Mühlenberg, Apollinaris, 236: „Die trinitarischen Personen sind ... Seinsweisen Gottes, aber im Unterschied zu dem dogmengeschichtlich feststellbaren Modalismus als ewig gedacht“.

³⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 2 (45,2-4; 45,26-46,1 S.).

³⁷ Porph., isag. (12,20f B.): ταῦτα δὲ καὶ κυρίως ἰδιά φασιν, ὅτι καὶ ἀντιστρέφει; cf. hierzu die Ausführungen von L. Abramowski, Dionys von Rom, 246f. und F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 42-46.

³⁸ Zur Ungetrenntheit als dem Unterscheidungsmerkmal zwischen der göttlichen Abstammungskorrelation und der kreatürlichen Abstammungskorrelation cf. weiter unten S. 103.

³⁹ Übereinstimmend wird dies dargelegt in: Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,1f. S.): τοῦ

Korrelation läßt sich dieses Bezogensein wegen der Troposhaftigkeit innerhalb einer Abstammungskorrelation nicht umkehren. Streng genommen und präzise ausgedrückt, wie es PA tut, kann auch nur von einem Bezogensein des Erzeugnisses auf den Erzeuger gesprochen werden;⁴⁰ umgekehrt gilt, daß der Erzeuger der Bezugspunkt für das Erzeugnis ist. Daß beide Arten der Relation und damit beide Modi der Relativa in einer Abstammungskorrelation gewahrt bleiben, macht die Unverwechselbarkeit von Vater und Sohn aus. Trotz dieser Unverwechselbarkeit wiederum ist durch die Abstammungskorrelation angezeigt, daß es sich um eine relationale Struktur des einen göttlichen Seins handelt, um das eine göttliche Leben, nicht um eine Gegenüberstellung zweier Ousien, sondern lediglich um einen relativen Gegensatz, keine Subordination des Wesens, sondern lediglich eine solche troposhafter Art innerhalb einer einzigen relationalen Ousia von Vater und Sohn. Vater und Sohn „geben die Art und Weise an, wie diese (göttliche) Ousia sich zeitlos eröffnet und ins Dasein für ihre Geschöpfe gelangt (ist).“⁴¹

ἐνὸς γὰρ θεοῦ υἱὸς ὢν ὁ λόγος, εἰς αὐτόν, οὗ καὶ ἔστιν, ἀναφέρεται, und ebd. 2 (46,4-7 S.): κατὰ τοῦτο οὖν δύο μὲν, ὅτι μὴ κατὰ Σαβέλλιον ὁ αὐτὸς πατήρ καὶ υἱός, ἀλλ' ὁ πατήρ πατήρ, καὶ ὁ υἱὸς υἱός, ἐν δέ, ὅτι υἱὸς τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἐστὶ φύσει, ἴδιος ὑπάρχων λόγος αὐτοῦ; ebd. 17 (61,24 S.): τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἐνότητα ἀποδέδωκε; cf. Ps.-Ath., c. Sabell.5 (105B): οὐκ αὐτὸς ὢν πατήρ, ἀλλ' ἡνωμένος πρὸς τὸν πατέρα τῇ φύσει.

⁴⁰ Wegen dieser Definition der Abstammungskorrelation, die auch bei Apollinarius begegnet—cf. E. Mühlberg, Apollinarius, 42; Ps.-Bas., adv. Eun. IV 25. (677C-680A); diese Stelle läßt vermuten, daß adv. Eun. IV-V vielleicht die Schrift ist, die Greg. Naz., ep. 101,66 (64 G.) nennt als das Werk des Apollinarius über die Trinität—skizziert Theod., haer. fab. IV 8 (207B) im Anschluß an Gregor von Nazianz, ep. 101,67 (64.66 G.) die Trinitätslehre des Apollinarius zwar als eine orthodoxe, zugleich aber subordinatianische: „Eius enim inventum est illud: Magnum, majus, maximum: quasi magnus quidem sit Spiritus, major vero Filius, maximus Pater“; doch damit wird verkannt, daß es bezüglich der Ousia nichts Kategoriales geben kann, sondern solches lediglich auf Eigenschaften anwendbar ist; darum sind Vater und Sohn trotz Ursache-Verursachten-Relation, wie im Haupttext beschrieben, der Ousia nach dieselben, cf. hierzu auch Ps.-Bas., adv. Eun. IV 86f. (693C-696A): τὸ μείζον ἢ μεγέθει, ἢ χρόνῳ, ἢ ἀξιώματι, ἢ δυνάμει, ἢ ὡς αἴτιον μείζον λέγεται, ἀλλὰ μεγέθει μὲν ὁ πατήρ τοῦ υἱοῦ οὐκ ἂν λεχθεῖν μείζων· ἀσώματος γάρ, ... οὔτε ὡς αἴτιον; Apol., k. m. p. 18 (173,13-17 L.): οὕτω δὲ καὶ θεὸν ἓνα φαμέν τὴν τριάδα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐκ συνθέσεως τριῶν ἓνα εἰδότες (μέρος γὰρ ἅπαν ἀτελές τὸ ἐκ συνθέσεως ὑφιστάμενον), ἀλλ' ὡς, ὅπερ ἐστὶν ὁ πατήρ ἀρχικῶς τε καὶ γεννητικῶς, τοῦτο ὄντα τὸν υἱόν, εἰκόνα καὶ γέννημα τοῦ πατρὸς, man vergleiche auch Apol., ep. ad Bas. (= Basil., ep. 362; 203,23-30 R.).

⁴¹ F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 31 über das gedanklich gleiche, lediglich begrifflich von der Moduslehre zur τρόπος-ὑπάρξεως-Lehre weiterentwickelte Konzept; cf. Ps.-Bas., adv. Eun. IV 32-36 (681A-C); cf. auch F. X. Rischs Ausführungen über Homoousie (Pseudo-Basilus, 30-33). Eröffnung meint hier—aufgrund der Nichtkategorialität—Leben, Prozeß und Spannung im Gegensatz zu totem

F. X. Risch hat mit Blick auf Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V darauf hingewiesen, daß zu einem solchen Konzept der Zeugungsrelation und Homousie „mindestens zwei philosophische Wege (führen), der eine aus der peripatetischen Logik, der andere aus der plotinischen Ethik“⁴². „Die peripatetische Logik scheidet bekanntlich zwischen einer ersten und einer zweiten Ousia. Beide fallen jedoch nicht in eine Heterousie auseinander, sondern verhalten sich wie Individuum und Gattung. Das eine ist nicht ohne das andere. Jedes bestimmte Einzelwesen (ἄτομον) hat eine Gattungsform (γένος)“⁴³. Die Applikation dieser peripatetischen Grundlagen auf die Trinität geschieht in c. Ar. IV zunächst in gleicher Weise wie in Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V. Es darf darum für c. Ar. IV in Anschlag gebracht werden, was F. X. Risch vom Verfasser von adv. Eun. IV-V aussagt: Dieser nimmt „das Verhältnis von den vielen Einzelwesen zu ihrer Einheit und gemeinsamen Form nicht mehr nur als logisches, sondern als wirkliches, als Zeugungsverhältnis, und zwar dergestalt, daß die zuerst zeugende Einheit ... die wirkliche Grundlage ihrer gezeugten Wesen ist ..., d. h. (daß Gezeugtes und Zeugendes) ὁμοούσιος sind. Die Homousität besteht also nicht darin, daß die vielen Einzelwesen durch eine bloße Gattungsform identifiziert werden, sondern daß sie durch Zeugung aus ihrer realen Gattungseinheit mit dieser das Selbe, nämlich ihre Einheit, in Andersheit sind. ... Die vielen Wesen einer Art unterscheiden sich von dieser nicht in der Gattungsform ..., sondern nur in der Weise, wie sie füreinander ins Dasein treten. Die Art (ist) reale Einheitsgrundlage von Gott ... und pflanzt sich zeugend fort, wobei natürlich die Artzugehörigkeit des Zeugenden die der Gezeugten ist. Sie bilden zusammen, ähnlich wie die ἄτομα mit dem εἶδος aus der Logik, eine Vieleinheit, einen Organismus, dessen reale Einheit mit ihren vielen Wesen denselben λόγος τῆς οὐσίας hat. Und was denselben λόγος τῆς οὐσίας hat, ist ὁμοούσιος“⁴⁴.

Der zweite Weg, den F. X. Risch angibt und der aus der plotinischen Ethik kommt, muß als Fortsetzung des ersten gelesen werden. Nach Porphyrius und Plotin ist Zeugung ein Prozeß der Vermin-

Monismus, ohne daß dabei an ein Zeitlichkategoriales gedacht würde.

⁴² F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 33; zur Bedeutung des Neuplatonismus bei Apolinarius cf. auch R. M. Hübner, Apolinarius, 243-246 (mit zahlreichen Belegen).

⁴³ F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 33; Risch verweist auf Ps.-Aristoteles, Cat. 2a 11-27.34-2b 1 und auf den Kategorienkommentar des Porphyrius und dessen Anmerkungen zur fünften Kategorie.

⁴⁴ F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 33f.; cf. Ps.-Galen (Porph.), ad Gaur.

derung: Das Gezeugte ist immer geringer als der Zeugende.⁴⁵ Die Homousie von Erzeuger und Gezeugtem ist nach Porphyrius und Plotin nicht bereits durch den Zeugungsprozeß gegeben, sondern wird erst durch tugendhaftes Leben und Angleichung an den Erzeuger, an Gott, entwickelt. Erst wenn die Seele „die Angleichung an Gott erreicht, dann ist ihr Denken mit dem Nous nicht mehr homonym, sondern der Nous denkt auf eine erste Weise, die Seele auf eine andere“.⁴⁶ „Eine (solche) Tätigkeit aber, die nicht homonym ist, ... (sondern) eine einzige (ist), ... denselben λόγος τῆς οὐσίας (hat) und ... nur in ihrem τρόπος verschieden (ist), ist das Selbe in Andersheit. Eine nicht-homonyme Zweiheit also ist als Homousie zu bestimmen“.⁴⁷

Beide Wege war PA ersichtlicherweise gegangen, setzte ihn aber wie der Verfasser von *adv. Eun.* IV-V jeweils fort. Weg und Wegfortsetzung werden dadurch unterstrichen, daß sich in *c. Ar. IV* noch weitere Anwendungen der peripatetischen Logik und der Rückgriff auf Porphyrius nachweisen lassen: Die Darstellung des Verhältnisses von Vater und Sohn beispielsweise basiert in *c. Ar. IV* auf der peripatetisierenden Definition der Relation durch Porphyrius, womit dieser die peripatetische präzisiert hatte.⁴⁸ In der peripatetischen Kategorienschrift heißt es einschränkend, daß Relativa zwar der Natur nach zugleich sein können und sie sich in diesem Falle gegenseitig aufheben (wenn kein Doppeltes, dann kein Halbes, wenn kein Halbes, dann kein Doppeltes), daß dieser Fall jedoch nicht auf alle Relativa zutrifft (das Intelligible kann früher sein als die Wissenschaft; das Intelligible hebt, wenn es aufgehoben wird, zwar die Wissenschaft mit auf, aber die Wissenschaft hebt, wenn sie aufgehoben wird, nicht das Intelligible mit auf).⁴⁹ Porphyrius geht über diese Überlegungen zur siebten Kategorie des πρὸς τι hinaus und nimmt bezüglich der Abstammungsrelation von Vater und Sohn eine strenge Korrelation beider an und bestimmt deren Relation als ein natürliches Zugleichsein (ἅμα τῇ φύσει εἶναι).⁵⁰ PA folgt Porphyrius darin,⁵¹ geht aber

⁴⁵ Cf. Porph., *ad Gaur.* 14,3 (54,11 K.): πᾶν τὸ γεννῶν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ χεῖρον ἑαυτοῦ πέφυκε γεννῶν οὐ κρεῖττον; Porph., *sent.* 13 (5,10 L.); Plotin, *enn.* V 1,6,37-39; cf. hierzu F. X. Risch, *Pseudo-Basilios*, 34; U. Jurisch, *Grundfragen*, 69; cf. J. Bertier, *Médecine et philosophie*, 635f.

⁴⁶ Plotin, *enn.* I 2,3,25-27.

⁴⁷ F. X. Risch, *Pseudo-Basilios*, 35.

⁴⁸ Cf. hierzu F. X. Risch, *Pseudo-Basilios*, 117, der bereits die Anwendung in *c. Ar. IV* bemerkte (ebd. auch weitere ältere und zeitgenössische Parallelen); cf. insbesondere *Ps.-Ath.*, *c. Ar. IV* 15 (60,3-5 S.).

⁴⁹ Cf. *Ps.-Arist.*, in *cat.* 7 b 23-8 a 13.

⁵⁰ Cf. Porph., in *cat.* 7b 15 (118,6-18 B.); cf. F. X. Risch, *Pseudo-Basilios*, 43.

in der Bestimmung der Relation noch einen Schritt weiter und definiert die Relation von Vater und Sohn als natürliche, aber wegen der Modushaftigkeit auch als streng *unumkehrbare* Korrelation, wie sie weiter oben dargestellt wurde.

Eine weitere Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Sohn ist peripatetischen Charakters. Der Sohn ist nicht wie eine Eigenschaft in Gott, da Gott sonst „aus Ousia und Eigenschaft zusammengesetzt wäre—jegliche Eigenschaft befindet sich nämlich in einer Ousia—“, ⁵² sondern er ist οὐσιώδης λόγος und ἀληθῶς υἱός. ⁵³ Das Argument basiert auf Porphyrius' Bestimmung von οὐσιώδης. In seinem Kategorienkommentar erläutert er im Anschluß an die Erklärung der wahren, gänzlichen und ausschließlichen Eigentümlichkeit den Begriff der Unterschiedlichkeit (ἡ διαφορά). Die Unterschiedlichkeit ist „das, was ein jedes der Art nach anderes von einem anderen unterscheidet, oder was von Mehrerem und der Art nach Verschiedenem zur Bestimmung seiner Qualität ausgesagt wird“. ⁵⁴ Die Unterschiedlichkeit ist als eine zur Definition der Ousia gehörende Seinsbestimmung ein Begriff der Ousia. Wie bei der Eigentümlichkeit läßt sich durch *Deductio* klar machen, worum es bei einem Begriff der Ousia geht. Nimmt man eine Wesenseigenschaft (ποιότης οὐσιώδης) von der Ousia weg, hebt man die Ousia selbst mit auf. Als Beispiel diene: Man kann unmöglich die Wärme vom Feuer und das Vernünftige vom Menschen abstrahieren (im Gegensatz zur Wärme des Wassers, welche nur Eigenschaft, aber nicht Wesenseigenschaft ist). Während ein Akzidens kein Begriff der Ousia ist, sondern nur Eigenschaft an oder in der Ousia, ist die Unterschiedlichkeit ein λόγος τῆς οὐσίας: „Der Mensch ist ein Lebewesen; welcher Art Lebewesen (er ist), zeigen die Unterschiedlichkeiten, sie sind folglich Wesenseigenschaften.“ ⁵⁵

Wohl aufgrund dieser Überlegung des Porphyrius ⁵⁶ hat der Theo-

⁵¹ Vermutlich ist dieser Rückgriff auf Porphyrius unter anderem durch die arianische Diskussion um die siebte peripatetische Kategorie angeregt worden (Arius gegen Alexander von Alexandrien zur ἀμα-bestimmten Relation von Vater und Sohn; Asterius' Bestimmung des Vaterseins Gottes als ein der Zeugung vorausgehendes Vermögen); derselbe Grundsatz gilt auch für Ps.-Bas., adv. Eun. IV 8 (673C): εἰ ὁ πατήρ πρὸ τοῦ υἱοῦ ἦν, ἑτέρου τινὸς πάντως πατήρ ἦν· χωρὶς γὰρ υἱοῦ πατήρ οὐκ ἂν λεχθεῖη.

⁵² Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,16f. S.).

⁵³ Cf. Ps.-Bas., adv. Eun. V 173 (752A); cf. F. X. Risch, Pseudo-Basilios, 28.

⁵⁴ Porph., in cat. 3a 7.3b 9 (95,6-9 B.); cf. ders., isag. (11,7f. B.).

⁵⁵ Porph., in cat. 3a 7.3b 9 (95,33-35 B.).

⁵⁶ Die Definition aus c. Ar. IV 2 (45,17-19 S.) (πᾶσα γὰρ ποιότης ἐν οὐσία ἐστίν) zur Abwehr der gegnerischen Meinung (κατὰ τοῦτο δὲ ἡ θεία μονὰς ἀδιαίρετος οὐσα σύνθετος φανήσεται, τεμνομένη εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός)

loge das (auch sonst) verbreitete Bild vom Feuer und Licht oder vom Feuer und Abglanz mit den technischen Begriffen „wesenhaft“ (οὐσιώδης) und „eigen“ (ἴδιος) verbunden, die er von den Begriffen der bloßen „Eigenschaft“ (ποιότης) und des „Akzidents“ (συμβεβηκός) abgrenzt. Er bestreitet, daß der Logos, die Weisheit und der Sohn Akzidentien in Gott sind,⁵⁷ und führt aus: Wie nämlich aus Feuer Licht und Abglanz stammen, so ist aus Gott der Logos und Weisheit aus Weisem und aus dem Vater der Sohn auf „wirklich wesenhafte Weise“, nämlich durch Zeugung, und darum sind diese selbst wesenhaft und Gott eigen.⁵⁸ PA appliziert und adaptiert. Er verändert⁵⁹ das Beispiel des Porphyrius, indem er nicht wie der Philosoph von Feuer und Wärme (θερμότης) spricht, sondern von Feuer und Licht (φῶς) oder Feuer und Abglanz (ἀπαύγασμα); vor allem im Begriff ἀπ-αύγασμα kommt die für den christlichen Theologen so bedeutsame Unumkehrbarkeit der modushaften Vater-Sohn-Korrelation zum Aus-

verkürzt und nutzt die Definition von Wesen und Akzidents bei Porph., isag. (13,3f. B.): συμβεβηκός ἐστιν ὃ ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν, welche wiederum auf Arist., top. I 102b 4.6f. (συμβεβηκός δέ ἐστιν ... ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁπωσὺν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν) beruht; ganz ähnlich rekurriert, allerdings in anderem Zusammenhang und mit anderem Schwerpunkt, auch Ps.-Bas., adv. Eun. IV 40 (684A-B) auf diese peripatetische Diskussion; cf. F. X. Risch, Pseudo-Basilios, 132f., der sich darum in einem eigenen Abschnitt (ebd. 41-46) „zur Bedeutung der peripatetischen Logik in adv. Eun. IV-V“ äußert.

⁵⁷ Cf. Apol., frg. in Ps 146,5 (= Nr. 310; 116,5-21 M.): ... καὶ οὕτω μεγάλη ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ καὶ ἡ σύνεσις ὥς ἐξ αὐτοῦ τε οὐσα καὶ σὺν αὐτῷ γέννημα καὶ καρπὸς καὶ υἱός, οὐχ ὥς ἐν αὐτῷ συμβεβηκός, περὶ ἧς εἴρηται Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία; auf die Nähe zwischen dieser Stelle und c. Ar. IV machte bereits R. M. Hübner, Apolinarius, 203f. aufmerksam.

⁵⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (45,2-4 S.): ὥς γὰρ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ ἐκ σοφοῦ σοφία καὶ ἐκ λογικοῦ λόγος καὶ ἐκ πατρὸς υἱός, οὕτως ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ ὄντος ὢν; cf. ebd. 2 (45,23-46,1 S.): ὥς γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς, οὕτως ἐκ θεοῦ λόγος καὶ σοφία ἐκ σοφοῦ καὶ ἐκ πατρὸς υἱός, ταύτη γὰρ καὶ ἡ μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ὁλόκληρος μένει, καὶ ὁ ταύτης υἱὸς λόγος οὐκ ἀνούσιος οὐδὲ οὐχ ὑφεστώς, ἀλλ' οὐσιώδης ἀληθῶς; cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (105B-C): τέλειος ὁ υἱὸς ἥκει παρὰ τελείου πατρὸς, ὢν ἐξ ὄντος, χαρακτὴρ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως, οὐ ρῆμα ἀνυπόστατον, ἀλλὰ ζῶσα δύναμις, καὶ τοῦ ζῆν αἰτία τοῖς πᾶσιν ... ὥστε δυνατός μὲν ὁ πατὴρ τελείως, ὅτι πατὴρ δυνάμεως, δύναμις δὲ ὁ υἱὸς τελεία, ὅτι γέννημα αὐτοῦ. καὶ σοφία τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, ἀλλ' οὐχ ὥς ἡ ἀνθρώπου, δι' ἧς ὁ ἄνθρωπος σοφός, ἀλλ' ἀπὸ σοφοῦ σοφία; Ps.-Bas., adv. Eun. V 179 (753B): οὐ πατὴρ ὁ υἱός, ἀλλὰ πατὴρ υἱοῦ γεννητῶρ, ὡς νοῦς λόγου πατὴρ, ὡς δύναμις δυνατοῦ, ὡς σοφός σοφίαν γεγεννηκώς, ὡς ὑπόστασις ἴδιον χαρακτῆρα. ὁ δὲ υἱός, ὡς μορφή θεοῦ ὑπάρχων ἀεί, ὡς εἰκὼν θεοῦ φυσικὴ ὁ υἱός; cf. ebd. 186 (760B-C); F. X. Risch, Pseudo-Basilios, 197.

⁵⁹ Insbesondere in c. Ar. IV 10 (54,11-13 S.); wie oben bereits erwähnt, ist PA natürlich nicht der erste christliche Theologe, der das verbreitete Beispiel von Feuer und Abglanz verwendet.

druck.

Der neunmalige Rückgriff auf den Begriff „wesenhaft“ bei der Bestimmung der Erzeugnisse in den ersten drei Kapiteln von c. Ar. IV zeigt die herausragende Bedeutung, die PA diesem Begriff in seiner Argumentation zumißt. Auch den Schluß vom Begriff des „Wesenhaften“ auf den des „Eigentümlichen“ bzw. „Eigenen“ entlehnt er wohl Porphyrius. Dieser unterscheidet das ἴδιον auf vierfache Weise und nennt nur das, was einer Art und deren Einzelwesen „ausschließlich“ und „immer“ und „der ganzen Art“ zukommt, im eigentlichen Sinn „eigentümlich“.⁶⁰ Umgekehrt ist eigentümlich, was spezifisch-differenzierende, artbildende und artumfassende Unterschiedlichkeit ist und Wesenseigenschaft genannt wird.⁶¹ Ganz ähnlich folgert PA in c. Ar. IV: Das Sohnsein ist (wie das Vatersein) nicht Bestimmung einer Qualität Gottes, sondern „wesenhaft“, der Sohn der eigene Logos Gottes.⁶² Darum heißt es, daß der Vater „der Natur seines eigenen Wesens gemäß den Logos als Erzeugnis besitzt“,⁶³ und entsprechend wird vom Sohn gesagt, daß dieser „mit dem Zeugenden der Natur nach eins ist“.⁶⁴ Dem Begriff des „Wesenhaften“ entspricht der des „Natürlichen“ (κατὰ φύσιν/φύσει). „Natürlich“ bezeichnet in c. Ar. IV zunächst den „wahren, echten Begriff“ im Gegensatz zur „Vorstellung“,⁶⁵ darüber hinaus aber auch die an den ἴδιος ἐξ αὐτῆς ἀρχῆς (οὐσίας τοῦ πατρός) geknüpfte Natureinheit des zeugenden Seinsgrundes und des gezeugten Seienden.⁶⁶ Diese Natureinheit zwischen Vater und Sohn markiert auch den Unterschied zwischen der (nichthomoeusischen) Zeugungsrelation des Sohnes und den von ihm zur Sohnschaft geführten Geschöpfen.⁶⁷ Anders als der Sohn sind die Geschöpfe nämlich nicht schon immer in Einheit mit Gott,⁶⁸ sondern

⁶⁰ Cf. Porph., isag. (12,17f. B.).

⁶¹ Cf. Porph., isag. (12,8f. B.); auch hier gilt die Antistrophe.

⁶² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4; 5 (48,21f.; 49,11f. S.).

⁶³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (48,22 S.).

⁶⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 5 (49,13f. S.); cf. ebd. 6 (51,9-12 S.).

⁶⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,22-53,1 S.); der gleiche Sprachgebrauch liegt vor in Ps.-Bas., adv. Eun. IV-V; vgl. hierzu F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 111.

⁶⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 2 (44,4-9; 46,4-7 S.); cf. Ps.-Bas., adv. Eun. IV 1 (672A): εἰ φύσει θεὸς ὁ υἱός, θεὸς δὲ φύσει καὶ ὁ πατήρ; ebd. 46 (684D-685A); cf. Apol., frg. in Io 10,14-15 (= Nr. 60; 25 R.); ders., frg. in Io 14,5-6 (= Nr. 100; 41 R.); ders., frg. in Io 14,12 (= Nr. 101; 41 R.); ders., k. m. p. 14-18 (172,4-173,22 L.).

⁶⁷ Wie Ps.-Ath., c. Ar. IV 5-7 (49,6-52,11 S.) hält auch Ps.-Bas., adv. Eun. IV 72 (692A) daran fest, daß der Sohn aufgrund der Natureinheit mit dem Vater der Sohnschaft, die er vermittelt, nicht selber bedurfte.

⁶⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 27-29 (75,6.21-23; 76,6; 77,21-23 S.).

müssen sich Gott von außen als Fremde und „als der Natur nach nämlich (dem Vater gegenüber) andere, die (ihm nur) dem Willen nach nahestehen“, nähern.⁶⁹

Verknüpft mit der Abstammungsrelation ist der Gedanke von der Abbildlichkeit von Vater und Sohn. Da Gott „weise (σοφός) ist und nicht unvernünftig (ἄλογος)“⁷⁰ sondern vernünftig (λογικός)⁷¹, und da der Sohn der Logos und die Weisheit aus Gott ist, ist „offenbar, daß (sie, Logos und Weisheit) nicht aus dem Nichtsein (sind), und „es“ auch nicht „einmal war, da er (sc. der Logos, der Sohn) nicht war“, denn er war immer, da der, von dem er Bild ist, immer existiert“.⁷²

Der Abbildlichkeit kommt in c. Ar. IV nicht die herausragende Stellung innerhalb der theologischen Grundlagen zu, welche die Abstammungs- oder Zeugungsrelation einnimmt.⁷³ Entsprechend der Zeugungsrelation muß sichergestellt werden, daß auch durch die Abbildtheorie die Unumkehrbarkeit der Relation zwischen Urbild und Abbild gewahrt bleibt. Die Weisheit und der Logos dürfen darum nicht mit dem Weisesein und Vernünftigsein Gottes gleichgesetzt werden, sondern auch hier muß auf das Abstammungsverhältnis von „Weisem“ und „Weisheit“, „Logoshaftem“ und „Logos“ hingewiesen werden. Auch wenn das Abbild ewig ist wie das Urbild und die Weisheit und der Logos ewig sind, weil Gott von Ewigkeit her weise und logoshaft ist, so sind „der Weise“ und „der Logoshafte“ Beschreibungen für das Urbild (= den Vater), „die Weisheit“ und „der Logos“ aber die Bezeichnungen für das gezeugte Abbild (= den Sohn) und nicht umgekehrt.⁷⁴

2. Logos und Sohn

„Logos“ und „Sohn“ lassen sich nicht trennen.

⁶⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 5 (49,12f. S.); cf. Ps.-Bas., adv. Eun. IV 4; V 179 (673A-B; 753A-B).

⁷⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,18 S.).

⁷¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (45,3 S.).

⁷² Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,23-25 S.).

⁷³ Daß die Abbildtheorie auch wegen der Argumentatio ad hominem aufgenommen und diskutiert wird, ist ausgeführt in Kapitel IV; eine ebenfalls etwas nachgeordnete, wenn auch nicht unwichtige Rolle spielt die Abbildlichkeit des Sohnes gegenüber dem Vater bei Apolinarius, cf. Apol., k. m. p. 25 (176,3-10 L.); cf. weiter oben S. 92.

⁷⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 3; 4 (43,4; 47,11; 47,25-48,16 S.).

„Sohn“ ist der eigentliche Name für den Logos, der die Eigentümlichkeit seiner Natur, nämlich ihr Gezeugtsein, ausdrückt. Das Verhältnis von Logos, Weisheit und Kraft zu ihrem Grund ist das vom Gezeugten zum Erzeuger, vom Sohn zum Vater. Darum heißt der Logos auch Sohn des einzigen Gottes.⁷⁵ Zeugung ist kein forensisches Geschehen, sondern gibt eine streng wesensimmanente Relationalität an.⁷⁶ Darum bezeichnet die Zeugung nichts Akzidentelles, auch keine qualitative Veränderung oder Bestimmung des Wesens: „Er (sc. der Logos) ist, wie er immer war und verhält sich auf die gleiche Weise, da er sonst unvollkommen und wandelbar zu sein schiene“.⁷⁷ „Denn so ist er jetzt, wie er immer war. Wenn er aber jetzt ist, wie er immer war, ist offenbar, daß er nicht bald gezeugt wurde, bald aber nicht; es war auch nicht bald in Gott Ruhe, bald aber sprach er, sondern es sind immer Vater und Sohn, der Logos von diesem, nicht nur dem Namen nach Logos, der Logos auch nicht der Vorstellung nach Sohn, sondern als Wesenseiner subsistierend mit dem Vater“.⁷⁸ Logos und Gott, Sohn und Vater müssen logisch zusammen gedacht werden, der Erzeuger und das Erzeugnis bezeichnen die immer seienden Wesensmodi Gottes.⁷⁹

Die Relation von „Erzeuger“ und „Erzeugnis“ meint nicht ein eusebianisch gedacht vorkategorial-prozeßhaftes Geschehen, sondern die unkategorial immer bestehende Seinsrelation⁸⁰ des immer Vater seienden Gottes und des immer Sohn seienden Logos.⁸¹ Sie ver-

⁷⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,1f. S.).

⁷⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,21f. S.): αἰὶ ἦν ἐν τῷ πατρὶ.

⁷⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,24-56,1 S.): οὐ γὰρ ἦν ὅπερ οὐκ ἔστι νῦν, οὐδὲ ἔστιν ὅπερ οὐκ ἦν. ἀλλ' ἔστιν ὥσπερ ἦν αἰὶ καὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχων, ἐπεὶ ἀτελής καὶ τρεπτός φανήσεται; die Vorstellung von der Unwandelbarkeit und die gewählte Ausdrucksweise erinnern an Plato, Tim. 27d.29a, cf. hierzu R. Arnou, Art. Platonisme des Pères, 2303.

⁷⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (56,5-10 S.): οὕτως γὰρ ἔστι νῦν, ὥσπερ ἦν αἰὶ. εἰ δὲ οὕτως νῦν ἔστιν, ὥσπερ ἦν αἰὶ, δῆλον, ὅτι οὐ ποτὲ μὲν ἐγεννᾶτο, ποτὲ δὲ οὐ· οὐδὲ ποτὲ μὲν ἐν θεῷ ἡσυχία ἦν, ποτὲ δὲ ἐλάλει· ἀλλ' ἔστιν αἰὶ πατὴρ καὶ υἱὸς ὁ τοῦτου λόγος, οὐκ ὀνόματι μόνον λόγος, οὐδὲ κατ' ἐπίνοιαν υἱὸς ὁ λόγος, ἀλλ' ὑπάρχων ὁμοούσιος τῷ πατρὶ; cf. Ps.-Bas., adv. Eun. IV 22 (677A): ἡμῶν λεγόντων, πατρὸς ὄντος αἰὶ, ἀνάγκη καὶ τὸν υἱὸν εἶναι αἰὶ.

⁷⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (72,4 S.).

⁸⁰ Cf. das Theologumenon der ewigen Zeugung in der arianischen Diskussion, welche hier nicht aufgenommen wird; Arius schrieb, er wende sich gegen die Vorstellung, der Sohn sei αἰγιγενής, ἀγεννητογενής, συναγέννητος, συναίδιος mit dem Vater; cf. Arius, ep. ad Euseb. Nic. (= Ur. 1; 2,1f. Op.); ders., ep. ad Alex. Alex. (= Ur. 6; 13,11 Op.).

⁸¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4; 11; 12; 14; 16; 24; 26 (47,24; 55,11; 55,21-56,1.5-12; 58,17f.; 60,13f.; 72,12f.; 73,22-74,4.8-11.16-18 S.).

deutlicht, daß der Logos nicht nur nicht sabellianisch ewig und unreational zusammen mit Gott existiert,⁸² sondern Sohn aus Gott ist. Aus diesem Grunde kann der Logos nicht vor der Zeugung in Gott gewesen sein, sonst wäre er später außerhalb Gottes gezeugt worden und müßte folglich außerhalb Gottes sein.⁸³ Zur Abgrenzung gegenüber dem asterianischen Verständnis der Relation dient der Hinweis, daß das Sohn-Sein ausschließlich ein Gezeugtsein „aus Gott“ ist, ein „Herstammen von“ Gott und ein „zu beziehen auf“ Gott, weshalb die Sohn-Vater-Relation nicht mit einer menschlichen Sohn-Vater-Relation zu vergleichen ist: Da der Sohn kein Gebilde ist, der Vater aber immer ist, ist auch der Sohn immer. „Es ist demnach der Logos Sohn, nicht erst Sohn geworden oder genannt, sondern immer Sohn. Denn ist er nicht Sohn, dann auch nicht Logos; und wenn nicht Logos, dann auch nicht Sohn. Denn was aus dem Vater stammt, ist Sohn.“⁸⁴

„Logos“ ist die natürliche Bezeichnung des Sohnes, die dessen göttliche Natur und dessen göttliches Wesen zum Ausdruck bringt.⁸⁵ Als Sohn des einen, göttlichen Ursprungs, als Erzeugnis der Natur des eigenen Wesens Gottes ist er der „eigene Logos“ des Vaters. Eigener Logos meint wahrer, natürlicher, seiender und wesenhafter Logos. Wäre der Sohn kein wesenhafter Logos, „würde Gott in den Wind reden und besäße einen Leib nicht besser als die Menschen. Da er (sc. Gott) aber kein Mensch ist, ist auch sein Logos nicht der Schwäche der Menschen entsprechend“.⁸⁶ Der Logos Gottes ist der seinshafte, hypostatische und wesenhafte immer existierende Sohnlogos, keine Selbstbezeichnung des Vaters, kein nichtssagender Titel und kein unnützer Name, auch kein nur gesprochenes, vergängliches Wort.⁸⁷ Mit „Logos“ wird gesagt, daß der Sohn zum Wesen Gottes, des Vaters, gehört. Denn „weder wird der Logos vom Vater getrennt, noch war oder ist der Vater jemals logoslos; und (weil) der Logos Gott

⁸² Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (47,6f. S.); in Kapitel IV wird aufgezeigt, welche Theologie hiermit abgelehnt wird.

⁸³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,18-20 S.).

⁸⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (72,12-15 S.): ἔστιν ἄρα ὁ λόγος υἱός, οὐκ ἄρτι γεγονώς ἢ ὀνομασθεὶς υἱός, ἀλλ' αἰεὶ υἱός. εἰ γὰρ μὴ υἱός, οὐδὲ λόγος· καὶ εἰ μὴ λόγος, οὐδὲ υἱός. τὸ γὰρ ἐκ τοῦ πατρὸς υἱός ἐστιν.

⁸⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,20-53,3 S.).

⁸⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,19-22 S.): εἰ γὰρ δὴ μὴ οὐσιώδης εἴη, ἔσται ὁ θεὸς λαλῶν εἰς ἀέρα καὶ σῶμα οὐδὲν πλέον ἔχων τῶν ἀνθρώπων. ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἔστιν ἀνθρώπος, οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ ὁ λόγος αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν.

⁸⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,17f. S.).

und der Vater nicht logoslos (ist), deswegen sagte er 'Ich im Vater und der Vater in mir' (Joh 14,10).⁸⁸

Der Sohn ist immer der gezeugte Logos des vernünftigen Gottes, und der Logos ist immer der Sohn des Vaters:⁸⁹ „So sind Sohn und Logos dasselbe“.⁹⁰ Logos und Sohn lassen sich deshalb nicht trennen, so als sei „der Logos ... der eine, der Sohn aber sei der andere, und der Logos sei früher, der Sohn später“.⁹¹

3. *Christus, der Herr*

3.1 *Christus ist „Gottes Logos, Weisheit, Sohn und Kraft“*

Christus ist „Gottes Logos, Weisheit, Sohn und Kraft“.⁹² Und wie Logos und Sohn dieselben sind, so sind auch Christus und Logos dieselben: „Gottes Logos ... ist der Christus“,⁹³ und „Christus ist der Logos 'des' Gottes“.⁹⁴ Der Vers Joh 1,14 („Der Logos ist Fleisch geworden“) ist auf Christus zu beziehen, und diese Stelle zeigt an, daß Christus der Logos ist, durch welchen die Schöpfung wurde: „Wenn nämlich derjenige, in dem das All wurde, Fleisch wurde, Christus aber nicht der Logos im Vater ist, durch den das All wurde (vgl. Joh 1,3),⁹⁵ wurde folglich Christus nicht Fleisch, sondern er wurde allenfalls nur Logos genannt. Wenn dies aber der Fall ist, wäre er erstens ein anderer als der Name besagt, zweitens wäre das All nicht durch

⁸⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (46,8-11 S.): οὐτε γὰρ ὁ λόγος κεχώρισται τοῦ πατρὸς, οὐτε ὁ πατὴρ ἄλογος πώποτε ἦν ἢ ἐστίν. καὶ ὁ λόγος οὖν θεὸς καὶ ὁ πατὴρ οὐκ ἄλογος· διὰ τοῦτο ἑγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ (Joh 14,10) εἶρηκεν.

⁸⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (72,12f. S.).

⁹⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 29 (78,1f. S.): οὕτως ταῦτόν ὁ υἱὸς καὶ λόγος; cf. ebd. (78,8-10 S.).

⁹¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,16f. S.): ... ἄλλον μὲν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τὸν υἱόν, καὶ πρότερον μὲν εἶναι τὸν λόγον εἶτα τὸν υἱόν; cf. 1 Kor 1,24 in christologischem Zusammenhang bei Apol., frg. 125 (238,1-7 L.).

⁹² Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (43,3f. S.); cf. Apol., frg. in Is 43,12 (128 M.): διὰ τοῦτο καὶ Χριστός, ὁ θεοῦ δύναμις, ...

⁹³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (43,4 S.); cf. die Lehre von der Präexistenz Christi und der Identität Jesu mit dem Präexistenten in Apolinarius Werk „Apodeixis“.

⁹⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,12 S.).

⁹⁵ Die Rede vom „Logos im Vater“, „durch den das All wurde“ findet sich hier im Konditionalsatz und ist Aufnahme gegnerischer Sprache und wird damit kaum die eigene Theologie des Autors wiedergeben, im Gegenteil, PA verlegt in die Gleichsetzung von Christus und Logos den Skopos seiner Widerrede.

ihn entstanden, sondern in jenem, in dem auch Christus (wurde).“⁹⁶ Auf syllogistische Weise sucht PA zu beweisen, daß Christus der Logos ist. Entweder sind Christus und Logos dieselben oder die Schöpfung wurde nicht durch Christus, sondern Christus selbst wurde wie die Schöpfung durch einen von ihm zu unterscheidenden Logos Gottes.

PA zufolge aber existiert Christus bereits vor der Fleischwerdung, ja bereits vor der Schöpfung, mehr noch, er ist der immer im Vater seiende gezeugte Logos, die eigene und wesenhafte Weisheit Gottes, dessen Kraft und Sohn.⁹⁷

3.2 *Christus ist der eine Sohnlogos, der Gottes- und Menschensohn*

Wie Christus und Logos nicht zu trennen sind, sondern ein und dieselben sind,⁹⁸ desgleichen sind Christus, Logos und Sohn nicht voneinander zu scheiden.⁹⁹ Christus, der Gottessohn, der auch Menschensohn geworden ist, ist ein einziger Sohn.¹⁰⁰ Wie aber läßt sich das Zueinander von Gottessohn und Menschensohn bestimmen?

3.2.1 Christus, der Gottessohn

Da Christus der Logos Gottes ist, welcher der Sohn des Vaters ist, muß von Christus gelten, was vom Logos ausgesagt wird: Christus ist „aus Gott Gott“. Gott ist Christi Vater, und Christus ist sein Sohn,

⁹⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (48,7-12 S.): εἰ γάρ, ἐν ᾧ τὰ πάντα ἐγένετο, αὐτὸς ἐγένετο σὰρξ, ὁ δὲ Χριστὸς οὐκ ἔστιν ἐν τῷ πατρὶ λόγος, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, ἄρα ὁ Χριστὸς οὐ γέγονε σὰρξ, ἀλλ' ἴσως ὀνομάσθη λόγος ὁ Χριστὸς. καὶ εἰ τοῦτο, πρῶτον μὲν ἄλλος ἂν εἴη παρὰ τὸ ὄνομα· ἔπειτα οὐ δι' αὐτοῦ ἐγένετο τὰ πάντα, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ, ἐν ᾧ καὶ ὁ Χριστὸς.; zu dieser Antilogie cf. auch Ps.-Bas., adv. Eun. IV 112 (705A); zur Fleischwerdung Christi, der Gottes Kraft und Gottes Weisheit ist, cf. auch Apol., frg. in Ps 144,4 (= Nr. 302; 114 M.); ders., frg. in Ps 146,5 (= Nr. 310; 116 M.).

⁹⁷ Cf. die Deutung von Joh 1,8f. in Ps.-Ath., c. Ar. IV 19 (64,11-18 S.).

⁹⁸ Cf. im Abschnitt zuvor.

⁹⁹ Cf. die Widerlegung der gegnerischen Thesen, nach welchen Logos und Sohn zu unterscheiden sind, in Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (59,15-18 S.).

¹⁰⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (49,19f. S.); cf. die Bestreitung der Rede von „zwei Söhnen“ in Apol., ad Iouianum 1; 3 (251,3-8; 253,3-14 L.); der antiphotinische Charakter dieses Argumentes wird unterstrichen durch Apol., ep. 1 ad Dion. 1; 4 (256,21-257,10; 258,5-10 L.).

weil er der Logos aus Gott ist.¹⁰¹ Die Abstammungsrelation zwischen Logos und Gott, Sohn und Vater, gilt aufgrund der Selbigkeit von Christus, Logos und Sohn auch für Christus und den Vater und begründet die Gottheit Christi und die Einzigkeit der Hypostase beider, weshalb von Christus wie vom Logos keine andere Hypostase ausgesagt werden kann als die väterliche.¹⁰² Daß die göttliche Hypostase eine väterliche ist, ist aufgrund der Erzeugerhaftigkeit Gottes klar; sie ist aber als solche, nämlich als väterliche Hypostase, zugleich auch die Hypostase des Sohnes, des Logos und Christi, weil mit ihrer Wesensqualifizierung als einer väterlichen Hypostase zugleich der Wesensmodus des Sohn-, Logos- und Christushaften mitausgesagt ist. Insofern aber eine logische Vorordnung des Sohnes vor dem Vater anzunehmen ist, läßt sich auch die väterliche Hypostase für den Sohn vindizieren. Daß PA nicht von einer sohnhaften Hypostase des Vaters spricht hängt wohl mit der unumkehrbaren Zielgerichtetheit der Vater-Sohn-Korrelation zusammen, die ihr jeglichen sabellianischen Charakter nimmt, wie weiter oben beschrieben wurde.

Die Fleischwerdung ist nicht nur eine Fleischwerdung des Logos, sondern auch eine Fleischwerdung Christi. Dies zeigt der Subjektwechsel in folgendem Zitat: „Da es aber nur einmal einen Logos in Gott gibt, ist es Christus, der sagt ‘Ich im Vater und der Vater in mir’, der deswegen auch Eingeborener ist, da kein anderer aus ihm (sc. dem Vater) gezeugt wurde.“¹⁰³

Christus und Logos dürfen niemals voneinander geschieden werden. Wenn es in Apg 10,36 von Gott heißt: „Er sandte den Logos den Söhnen Israels, indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus. Dieser ist Herr aller“, so darf man trotz des „durch Jesus Christus“ nicht auf eine Trennung von Christus und Logos verfallen. Die Verkündigung geschieht durch keinen anderen Logos als durch den fleischgewordenen Logos, welcher der fleischgewordene Christus ist: „Der Vater (hat) den Logos, der Fleisch geworden ist, abgesandt, damit er, Mensch geworden, durch sich selbst künde.“¹⁰⁴ Und wenn es in Apg 10,36 heißt: „Dieser ist Herr aller“, so ist mit dem Herrn

¹⁰¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (60,6f. S.).

¹⁰² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 33 (43,1-44,2; 82,17-21 S.).

¹⁰³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (48,17-20 S.): ὄντος δὲ ἅπαξ ἐν θεῷ λόγου, αὐτὸς ἂν εἴη ὁ Χριστὸς ὁ λέγων· ‘ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί’ (Joh 14,10), ὁ διὰ τοῦτο καὶ μονογενὴς ὢν, ἐπειδὴ οὐκ ἄλλος τις ἐξ αὐτοῦ ἐγεννήθη.

¹⁰⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 30 (79,15f. S.): ἀπέστειλεν ὁ πατὴρ σάρκα γενόμενον, ἵνα δι’ ἐαυτοῦ ἄνθρωπος γενόμενος κηρύξῃ.

Christus gemeint, welcher der Logos Gottes ist.¹⁰⁵

3.2.2 Christus, der Menschensohn gewordene Gottessohn

Christus ist der Gottessohn, der in der Inkarnation auch Menschensohn wurde.¹⁰⁶ Mit den beiden Begriffen „Gottessohn“ und „Menschensohn“ scheint zunächst eine doppelte, zeitlich einander nachgeordnete Abstammung oder Sohnschaft Christi ausgedrückt zu sein. Doch davon spricht PA nicht. An der Stelle, an der er von Christus als dem „Menschensohn“ spricht, verdeutlicht er, Menschensohnschaft bedeute, daß der Herr, der als Logos Gottessohn ist, „einen Leib getragen hat“.¹⁰⁷ Dies impliziert jedoch nicht, daß der aus Gott gezeugte Logos und Gottessohn einen bloßen Menschen oder einen Menschensohn angenommen hat.¹⁰⁸ Im Gegenteil, der vom Herrn getragene Leib, das Fleisch, der Mensch, Jesus oder die Erstlingsfrucht, wie PA sich an verschiedenen Stellen ausdrückt, stammt aus Maria *nicht* wie ein Mensch, sondern ist *eine auf göttlichere Weise* in Maria *vom Logos für sich selbst gebildete Wohnstätte*. Mit einem solchen, auf göttlichere Weise entstandenen Leib hat sich der Logos

¹⁰⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 30 (79,17f. S.).

¹⁰⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,8f. S.); cf. Apol., epist. ad Diocaes. 1 (256,10f. L.): υἱός τε ὦν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου; ders., quod unus s. Chr. 5 (297,20-22 L.): ... αὐτὸν ἀνθρώπου, αὐτὸν ... υἱὸν θεοῦ, αὐτὸν υἱὸν ἀνθρώπου, αὐτὸν ἐξ οὐρανοῦ, αὐτὸν ἀπὸ γῆς, αὐτὸν ἀπαθῆ, αὐτὸν παθητόν; cf. ebd. 9 (300,16-20 L.); hierzu cf. J. Frickel, Hippolyts Schrift, 107-109.

¹⁰⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,8 S.); auch für Apolinarius löst das Menschensohn-Werden des Erlösers nicht dessen Gottessohn-Sein ab, sondern letzteres bleibt und gewährleistet die soteriologische Relevanz der Menschwerdung, cf. Apol., frg. in Mt 16,27 (= Nr. 84; 26 R.); ders., frg. in Mt 24,31 (= Nr. 127; 43f. R.); ders., k. m. p. 28; 31 (177,4-9; 179,6-10 L.); ders., apod. (= frg. 16. 18; 209,13-15. 23f. L.); ders., frg. 117 (235,24-236,2 L.); cf. Apol., ep. 1 ad Dion. 10 (260,17f. L.); ders., de inc. et dei uerbi 4 (307,2f. L.); ders. (?), frg. 191 (322,15-20 L.); soteriologisch begegnet die Unterscheidung zwischen den Menschensohnen, die Gottessöhne werden in Apol., frg. in Ps 16,6 (= Nr. 5; 4 M.); cf. Apol., frg. in Röm 14,10 (80,6-13 S.); ders., de fide (310,15-318,7 L.); cf. J. Frickel, Hippolyts Schrift, 100.

¹⁰⁸ Der gleiche Gedanke mit z. T. derselben Wortwahl liegt vor in Ps.-Bas., adv. Eun. IV 102 (701B), eine Stelle, die ausdrücklich gegen Photin (von Sirmium) gerichtet ist; ebenfalls gegen Photin wendet sich mit dem gleichen Vorwurf Ps.-Ath., c. Sabell. 4 (104,C); ganz ähnlich Apol., de unione 14f. (191,13-192,8 L.); ders., de inc. 3 (306,5f. L.): οὐ γὰρ δυνατόν εἶναι κύριον τῆς δόξης ψιλὸν ἀνθρώπου; ders., quod unus s. Chr. 1; 4 (295,6; 296,20f. L.); cf. F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 156.

umkleidet, vermischt und geeint.¹⁰⁹ Aufgrund soteriologischer Notwendigkeit ist der sich die Wohnstätte bildende Logos, der Christus, und der sich mit dem in der Jungfrau auf göttlichere Weise gebildeten Leib vereinigende Logos, der Christus, ein und derselbe. Wie der Zugschnitt des Zitates aus Röm 9,5 („Aus denen die Väter sind und aus denen der Christus ist .., der über allen seiende Gott“) belegt,¹¹⁰ hebt der Vers die besondere Abstammung Christi, nicht nur seiner fleischlichen Existenz, hervor. Der aus den Vätern stammende Herr ist Logos und Christus, der ein auf göttlichere Weise entstandenes Fleisch trägt, der „aus Gott Gott“ ist und auch nach seiner Abstammung aus den Vätern „der über allen seiende Gott“ ist.¹¹¹ Christus ist der Retter. Mit Anspielung auf 1 Kor 1,24 verdeutlicht PA: Menschensohn wird derjenige, der Gottessohn, Logos, Weisheit und Kraft ist. Die Vereinigung des Logos mit dem „aus Maria in Maria“, das eine Geheimnis aus beidem, heißt wiederum Christus und Gottessohn,¹¹² mehr noch, es heißt „Gottmensch aus Maria“.¹¹³ Und da es nur einen einzigen Sohn gibt, spricht PA auch nur von einem einzigen Christus: „Es gibt keinen anderen Christus, sondern ein und denselben. Dieser ist vor den Äonen aus dem Vater, dieser in den letzten Tagen (Hebr 1,2) aus der Jungfrau“.¹¹⁴ Um jegliches Kategoriale aus der Menschwerdung auszuschließen, erläutert PA, wie gleich zu zeigen sein wird, den Unterschied zwischen dem göttlichen Geheimnis der Inkarnation und der menschlichen Entstehung.

¹⁰⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 33f. (82,5f.25-83,2 S.); der Gottessohn, bleibt nach Apolinarius auch als Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters, cf. Apol., frg. in Mt 16,27 (= Nr. 84; 26 R.); ders., k. m. p. 31 (179,6-10 L.).

¹¹⁰ Röm 9,5 lautet (die von PA ausgelassene Formulierung ist kursiv gesetzt): ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός τῷ κατὰ σάρκα ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεός εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

¹¹¹ Ähnlich liest auch Apol., frg. in Is. 48,14 (129 M.) diesen Vers auf den Retter hin, der mit dem Vater zusammen ein einziger Gott ist; cf. Ps.-Bas., adv. Eun. IV 115 (708A).

¹¹² Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (82,25 S.); cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,17f. S.).

¹¹³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,15 S.); cf. Apol., apod. 32 (211,27 L.): ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος; cf. weiter unten im nächsten Abschnitt.

¹¹⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,15-17 S.): Χριστός οὖν ὁ ἐκ Μαρίας θεός ἄνθρωπος, οὐχ ἕτερός τις Χριστός, ἀλλ' εἷς καὶ ὁ αὐτός· οὗτος πρὸ αἰώνων ἐκ πατρός, οὗτος ἐπ' ἐσχάτων (Hebr 1,2) ἐκ τῆς παρθένου; die Jungfrauenschaft Marias als Argument für die Göttlichkeit Christi ist Merkmal der Theologie des Apolinarius, cf. die ausführliche Studie zu diesem Thema von H. de Riedmatten, *Some Neglected Aspects*; als Argument zur Unterscheidung der menschlichen Zeugung von der Zeugung Christi cf. Ps.-Bas., adv. Eun. IV 33 (681B).

3.2.3 Christus, der Gottmensch

Der Mensch selbst ist ein Gebilde des Logos: „Denn wenn der Logos Gottes auf gleiche Weise Weisheit, Kraft, Rechte, Arm und dergleichen genannt wird, sich aber aus Menschenfreundlichkeit mit uns vereint hat, indem er die Erstlingsfrucht von uns anzog und sich mit dieser vermischte, erhielt demzufolge natürlich der Logos selbst auch all die anderen Namen. Denn das Wort des Johannes, daß 'im Anfang nämlich der Logos sei und daß dieser bei Gott sei und daß er Gott sei und daß alles durch ihn und nichts ohne ihn entstand' (cf. Joh 1,1-3), beweist klar, daß auch der Mensch ein Gebilde des Logos Gottes ist.“¹¹⁵ Und wie der Mensch bei der ersten Schöpfung ein Gebilde des Logos ist, so ist er auch bei der Neuschöpfung, der Erlösung, wiederum ein Gebilde desselben Logos. Denn, nachdem das vom Logos geschaffene menschliche Geschöpf krank und schwach geworden war, bedurfte es dieser Neubildung durch den Logos.¹¹⁶ Eben „diesen, der hinfällig geworden war, hat er wieder erneuert durch seine dauerhafte Erneuerung zu unendlichem Bestand, indem er ihn auf sich nahm, und ihn deshalb mit sich vereinte, daß er ihn zu göttlicherem Los hinaufführt.“¹¹⁷ Was hier eine Aufnahme, Erneuerung und Hinaufführung des Menschen durch den Logos genannt wird, eine Einung von Schwachem mit Bleibendem, woraus ein Bleibendes resultiert, ein Unsterbliches und Göttliches, ist der Akt des Logos, in welchem dieser *sich selbst* die eigene Wohnstätte in Maria bildet: Der „aus Maria“ Stammende, mit dem sich der Logos zuvor „in Maria“ vereinte, ist seiner Art nach nicht nur ein „Adam aus der Erde“, sondern wurde vielmehr „auf göttlichere Weise“, indem „der Logos in ihrem (sc. Marias) Schoß sich selbst die Wohnstätte bil-

¹¹⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,3-10 S.): εἰ γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ σοφία ὁμοίως χρηματίζει καὶ δύναμις καὶ δεξιὰ καὶ βραχίων καὶ ὅσα τοιαῦτα (ἦνται δὲ φιλανθρώπως ἡμῖν τὴν ἀπαρχὴν ἡμῶν περιθέμενος καὶ ταύτη ἀνακραθεῖς, ὅρα αὐτὸς ὁ λόγος καὶ τὰ λοιπὰ εἰκότως εἴληχεν ὀνόματα. τὸ γὰρ εἰρηκέναι τὸν Ἰωάννην 'ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι τὸν λόγον, καὶ τοῦτον πρὸς τὸν θεόν, καὶ αὐτὸν θεόν, καὶ πάντα δι' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γεγενῆσθαι μηδέν' (cf. Joh 1,1-3), πλάσμα τοῦ θεοῦ λόγου σαφῶς καὶ τὸν ἄνθρωπον δείκνυσιν ὑπάρχειν.

¹¹⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 7 (51,16 S.): ἡ ἀσθένεια; Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,11 S.): τὸν ἄνθρωπον σαθρωθέντα.

¹¹⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,11-14 S.): τοῦτον σαθρωθέντα εἰς ἑαυτὸν λαβόμενος ἀλὶν ἀνακαινίζει διὰ τῆς βεβαίας αὐτοῦ ἀνανεώσεως πρὸς διαμονὴν ἀτελεύτητον καὶ διὰ τοῦτο ἐνοῦται, εἰς θειοτέραν ἀνάγαν αὐτὸν λῆξιν.

dete“.¹¹⁸ Von der so vom *Logos* für den *Logos* gebildeten Wohnstätte sagt Salomo (Spr 9,1), daß „die Weisheit sich selbst eine Wohnstätte baute“.¹¹⁹ Und nach dem Apostel Paulus geht es bei diesem Vers nicht um eine Schöpfungsaussage, sondern um die Fleischwerdung des *Logos*. Denn „wir“, das heißt die Menschen, sind die Wohnstätte, von der Salomo spricht. Der *Logos* und Christus hat, um uns aus unserer „schwachen“ und „kranken“ Konstitution zu befreien, als seine Wohnstätte bereits einen Tempel gewählt (Belegstelle: 1 Kor 3,16);¹²⁰ denn für „Gott ziemt es sich, in einem Tempel zu wohnen“.¹²¹ Dem Tempel, der „wahren Wohnstätte“, dem „wahren Bild“, steht der von Salomo aus Stein erbaute Tempel gegenüber,¹²² welcher nur ein Bild des wahren Bildes war.¹²³ Während „das Bild verschwand, als die Wahrheit erschien“, hat der Retter von seiner Wohnstätte gesagt: „Zerstört diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn aufbauen“.¹²⁴ Die

¹¹⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (82,25-83,2 S.).

¹¹⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (83,4 S.): ἐν γὰρ τῇ ταύτης νηδύϊ ὁ λόγος ἑαυτῷ τὸν οἶκον διεπλάσσατο, ὃν τρόπον ἐξ ἀρχῆς τὸν Ἀδὰμ ἐκ τῆς γῆς, μᾶλλον δὲ θειοτέρως; cf. die wörtliche Parallele in: Apol. (?), frg. 189 (321,13-21 L.): „et ipse est ille, qui aedificauit corpus suum in uentre uirginis, neque ullus fuit ei socius in creatione corporis eius, sed ipse solus illud creauit ... et confitemur, quod quando uenit saluator noster de coelis et descendit in uentrem beatae uirginis, coniunxit diuinitatem humanitati per unitatem, et postquam diuinitas unita est cum humanitate.

¹²⁰ Mit demselben Schriftvers wird auch in Ps.-Ath., c. Sabell. 12 (116C-D) und Ps.-Bas., adv. Eun. V 190; 195 (761A-B; 765C) die Wohnungsnahme Christi im erneuerten Menschen begründet, hier allerdings beidemale auf die pneumatische Einwohnung in den Getauften bezogen.

¹²¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (83,4-6 S.): ... καθότι πρέπον θεῷ ἐν ναῷ κατοικεῖν.

¹²² Eine ähnliche typologische Sicht des Tempels Salomo begegnet in Apol., frg. in Ps 95,6 (= Nr. 163; 65 M.); cf. ders., frg. in Ps 88,14.15 (= Nr. 150; 59,15 M.) die auf Christus bezogene Wendung εἰκὼν ἀληθινή, bald danach wird die Deutung noch einmal aufgegriffen, cf. Apol., frg. in Ps 126,1.2 (= Nr. 255; 98 M.) und ders., frg. in Ps 131,15-17 (= Nr. 263; 100f. M.); cf. Apol., frg. 2 (204,14-17 L.).

¹²³ Die Rede von Christus oder dem Sohn als dem „wahren Bild“ (z. T. in Gegenüberstellung mit dem kreatürlichen Bild des wahren Bildes) begegnet z. B. auch in Ps.-Ath., c. Sabell. 6 (108 A-C); Ps.-Bas., adv. Eun. IV 13 (676A).

¹²⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (83,11f. S.); cf. die Tempeldeutung περὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπιγείου βασιλείας in Apol., frg. in Ez 39 (191 M.); cf. Apol., frg. 137 (240, 17-21 L.): τὸν λυθέντα ναὸν τοῦτέστι τὸ σῶμα τοῦ ἀνιστάντος αὐτὸν...; cf. ders., de fide (317,12-20 L.): „Jenen nämlich, der sagt, ‘Zerstört ihn, und in drei Tagen will ich ihn aufrichten’, den nennt er seine ‘Seele’ und spricht ‘Ich will sie von mir legen, und ich will sie nehmen’; und auch die wirkliche Bedeutung dessen, was er Tempel nennt, wird durch die Deutung erkannt, daß er von seinem Leibe geredet hat: der Umstand, daß der Tempel Gleichnis ist, und daß damit sein Leib (gemeint ist), gibt die wirkliche Bedeutung. Also ergibt sich, daß (sein Leib) der Tempel ist.“

wahre Wohnstätte ist „die Einung“.¹²⁵ Und durch die Aneignung erfolgte bereits die Erneuerung.¹²⁶ Überträgt man diese Typologie auf den vom Logos angenommenen Menschen, so gilt: Auch der schwache, gefallene Mensch ist lediglich Bild und Gleichnis des wahren Bildes, das verschwand, als das wahre Bild durch den Logos wiedererstand. Geeint mit diesem unzerstörbaren, neuen Menschen wurde der Logos und Christus aus Maria geboren. Veranschaulicht wird dies anhand der Gegenüberstellung des „alten Menschen“ aus Eph 4,22, welcher der „Adam aus der Erde“ (1 Kor 15,47) ist, und des „neuen, Gott entsprechend in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit geschaffenen“ Menschen aus Eph 4,24.¹²⁷ Denn es heißt im Epheserbrief, daß der „alte Mensch“ abgelegt werden muß, damit der „neue“ Mensch angelegt werden kann. „Christus solle man sich also in frommer Weise als Beides zusammen denken“.¹²⁸ Mit τὸ συναμφοτέρον ist nicht ein Beiderlei von Logos und altem Menschen, dem Adam aus der Erde, gemeint, auch kein Beiderlei von altem und neuem Menschen, sondern ein Beides (Logos/Christus und neuer Mensch), das sich des alten Menschen entledigt hat.¹²⁹ Daß es sich nicht um eine Zweiheit der Personen handelt, sondern um eine Einung und Einzigkeit, kommt nach den Worten J. Frickels besonders deutlich „in den christologischen Antithesen zum Ausdruck, indem

¹²⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (83,9f. S.).

¹²⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86, 20-87,1 S.): τῇ τῆς θεότητος ἐνεργείᾳ διὰ τοῦ ἀνθρωπείου σώματος· καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ὃν ἀνεκαίνισε τῇ οἰκειώσει τῇ πρὸς ἑαυτὸν; zum Begriff οἰκειώσις (dieser ist im gesamten Werk des Athanasius nicht nachweisbar und auch sonst ausgesprochen selten, während er bei Apolinarius öfter begegnet) cf. z. B. Apol., frg. in Cant. Cant. (1721A-B): τὸ τελειότατον αὐτῆς ἐν τῇ πρὸς θεὸν οἰκειώσει δηλοῦται; ders., frg. in Is 49,16 (129 M.); ders., k. m. p. 2 (168,16 L.).

¹²⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (83,24,-84,1 S.); zur Gegenüberstellung des Adam (aus der Erde) und des „neuen Adam“ cf. Apol., frg. in Mt 4,11 (= Nr. 10; 4 R.); ders., frg. in Mt 10,10 (= Nr. 47; 14 R.).

¹²⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (84,2 S.); dieses τὸ συναμφοτέρον, welches als theologischer Begriff bei Athanasius nicht belegt ist, ist jedoch der herausragende Ausdruck des Apolinarius für die Christologie (leider fehlt er auch in A. Stegmanns Liste der apollinareischen Begriffe von c. Ar. IV), cf. z. B. Apol., frg. 154 (248,30 L.); ders., quod unus s. Chr. 9 (300,9 L.); J. Frickel, Hippolyts Schrift, 109 meint (auch mit Blick auf c. Ar. IV), „schon die Bezeichnung der Zweiheit des Herrn als τὸ συναμφοτέρον“ verrate, daß die „apollinarische Lehre von der *einen* göttlichen Natur des Erlösers“ vorliegt; τὸ συναμφοτέρον sei „ein Ausdruck, den Apollinaris und seine Nachfolger zum *terminus technicus* für die eine Natur des fleischgewordenen Logos gemacht haben“. Für c. Ar. IV stellt er (ebd.¹⁰¹) die besonders häufige Verwendung dieses Begriffes heraus; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 15; 21-23; 31; 34 (59,20; 68,4; 69,14,22; 80,15; 82,24; 84,2 S.).

¹²⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (83,24 S.).

die eine göttliche Person des Erlösers nachdrücklich als Subjekt nicht nur des göttlichen, sondern zugleich auch des menschlichen Handelns und Leidens betont wird. Mit dem menschlichen Handeln und Leiden wird daher immer das göttliche zugleich gesehen und ausgesagt, zum Beispiel: wie der Herr unsere Schwächen auf sich nimmt, obwohl selbst nicht schwach (οὐκ ἄσθενῶν) und hungert, obwohl er nicht hungert (οὐκ πεινῶν).¹³⁰

Aus dieser Überlegung resultiert, welcher Art das Fleisch und der Mensch ist, mit dem der Logos geeint ist: „Auch wenn die Schrift an vielen Stellen das Fleisch mit ‘Christus’ bezeichnet, wenn der selige Petrus zu Kornelius spricht und ‘Jesus, den von Nazareth’, lehrt, ‘den Gott mit Heiligem Geist salbte’ (Apg 10,38), und wiederum den Juden gegenüber ‘Jesus, den von Nazareth, einen Mann, der euch von Gott bezeugt wurde’ (Apg 2,22), und wenn wiederum der selige Paulus zu den Athenern (spricht), ‘in einem Mann, den er dazu bestimmte, allen Glauben zu vermitteln, indem er ihn von den Toten auferweckte’ (Apg 17,31), so finden wir aber nach vielen Seiten hin, daß die Bezeugung und die Sendung dasselbe sind wie die Salbung (ἡ χρίσις)“.¹³¹ In allen den Zitaten wird nicht von einem schwachen Menschen, einem gewöhnlichen Mann oder einem (bloß „historischen“)

¹³⁰ J. Frickel, Hippolyts Schrift, 110; ebd. 101f. weitere Belege; durch den Vergleich zeigt er auch die Nähe von Ps.-Ath., c. Ar. IV und Ps.-Hipp., c. Noet. 18; offensichtlich sind beide Texte auch gegen dieselben Gegner gerichtet, auf der einen Seite Eusebianer, allen voran Asterius, und auf der anderen Seite Markellianer, allen voran Photin von Sirmium, cf. hierzu die Ausführungen weiter unten in Kapitel IV; zwar kommt der Personbegriff in c. Ar. IV nicht vor, die Ein-“persönlichkeit Christi“ wird aber durch die Interpretation des ἐμέ aus Lk 24,39 in c. Ar. IV zum Ausdruck gebracht, cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (84,22-85,20 S.).

¹³¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (84,3-10 S.): εἰ δὲ καὶ τὸ σῶμα καλεῖ παλλοχοῦ ἡ γραφή ‘Χριστόν’, ὡς ὅταν λέγῃ ὁ μακάριος Πέτρος πρὸς Κορνήλιον διδάσκων ‘Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ’ (Apg 10,38), καὶ πάλιν πρὸς Ἰουδαίους ‘Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ, ἄνδρα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀναβεδειγμένον εἰς ὑμᾶς’ (Apg 2,22), καὶ πάλιν ὁ μακάριος Παῦλος πρὸς Ἀθηναίους: ‘ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν’ (Apg 17,31). ταῦτόν δὲ τῇ χρίσει πολλαχόσε τὴν ἀνάδειξιν καὶ τὴν ἀποστολὴν εὐρίσκομεν; man vergleiche Ps.-Ath., c. Sabell. 13 (117C) zur „Sendung“, welche Fleischwerdung und Zeugung bedeutet; cf. ebd. 15 (120B-121B); Apol., frg. in Is. 48,16 (129 M.); ders., frg. in Io 9,7 (= Nr. 50; 21 R.); Ps.-Bas., adv. Eun. V 132 (716A); cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 216: „Dieses Wort wird zur Bezeichnung der Inkarnation im 4. Jahrhundert sehr selten gebraucht. Lampe verzeichnet nur c. Ar. IV und adv. Eunomium V“; zur „Salbung“ cf. die Ausführungen von Apol., frg. in Ps 44,8bc (= Nr. 68; 27f. M.); ders., frg. in Is. 42 (128 M.): εἰς ἀπόδειξιν θεότητος τοῦ πατρὸς ὁ υἱός; καὶ κατὰ τὴν δουλείαν τὴν ἀνθρωπίνην, δι’ ἧς τὰ εἰς σωτηρίαν ἀνθρώπων διὰ τοῦτο ἡ χρίσις; καίτοι ὄντος φύσει καὶ ἀπ’ ἀρχῆς ἁγίου, καὶ ἐκ πνεύματος γεννηθέντος; Ps.-Bas., adv. Eun. IV 113 (705B).

Jesus gesprochen, sondern von dem mit dem Logos und Christus in Maria geeinten neuen Menschen.¹³² Und der Theologe fügt in Herrenrede an, daß Christus sagte: „‘Mein Leib’ (Mt 26,26 par.) und nicht ‘Christus, ein anderer neben mir, dem Logos’, sondern er mit mir und ich mit ihm (cf. Joh 14,10). Denn die Salbe bin ich, der Logos, aber das von mir Gesalbte ist der Mensch; folglich wird er nicht ohne mich Christus genannt, sondern weil er mit mir ist und ich in ihm bin (cf. Joh 14,10).“¹³³ Das Fleisch der Einung ist das gesalbte, erneuerte Fleisch. Aufgrund der Salbung durch den Logos ist das gesalbte Gebilde aber ein und derselbe wie der es Salbende und Bildende, es ist das *eine* untrennbare Geheimnis aus Beidem, es ist der von Gott, dem Logos, Christus, der Kraft des Höchsten, gebildete und geeinte „neue“ Mensch oder auch Gottmensch. Zum Beleg dient Lk 1,35: „Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten dich überschatten; deshalb wird das Heilige, das gezeugt wird, Sohn Gottes genannt werden“.¹³⁴

Die Einung schließt aus, daß beide, Logos und Mensch, als zwei Verschiedene betrachtet werden können, was PA mit Lk 24,39 begründet; denn der auferstandene Retter habe gesagt: „Faßt mich an und seht, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Knochen, wie ihr seht, daß ich sie habe“. PA hebt hervor: Der Retter habe nicht gesagt, „‘diesen’ oder ‘meinen Menschen, den ich angenommen habe’, sondern ‘mich’.“¹³⁵ Für PA wird darin das eine, ganze¹³⁶ Ich ausgesagt.¹³⁷ Dennoch, so räumt PA ein, will man sich Christus zweifach (διχῶς) denken, dann ist dies doch nur im Blick auf die Einwohnung statthaft und zwar dergestalt, daß der Logos vom Menschen, den er angenommen und den er mit sich geeint hat, nicht

¹³² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (84,12f. S.).

¹³³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (85,22-86,3 S.): ... ‘τὸ σῶμά μου’ (Mt 26,26 par.) λέγοντος, καὶ οὐχὶ τὸν Χριστὸν ἕτερον παρ’ ἐμὲ τὸν λόγον, ἀλλὰ σὺν ἐμοὶ αὐτὸν καὶ ἐμὲ σὺν αὐτῷ (cf. Joh 14,10). τὸ γὰρ χρίσμα ἐγὼ ὁ λόγος, τὸ δὲ χρισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ ὁ ἄνθρωπος· οὐ χωρὶς οὖν ἐμοῦ Χριστὸς κληθεῖται ἄν, ἀλλὰ σὺν ἐμοὶ ὢν καὶ ἐμοῦ ἐν αὐτῷ (cf. Joh 14,10).; soteriologisch auf die durch das Pneuma Anteil habenden Christen ausgeweitet cf. Apol., frg. in Ps 104,15a (= Nr. 186; 74 M.); cf. die zu Joh 14,10 parallele Stelle Joh 10,30 in christologischem Zusammenhang in Apol., apod. (= frg. 98f.; 230,6.17 L.).

¹³⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 32 (81,11-14 S.); cf. Apol., de unione 1 (185,11-15 L.); Ähnliches, wenn auch zu einer Pneumatologie ausgeweitet, liest man in Ps.-Bas., adv. Eun. V 133 (716B-C); zur Geisttheologie cf. weiter unten S 125ff.

¹³⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (84,22-85,2 S.): ... καὶ οὐκ εἶπε ‘τόνδε’ ἢ ‘τὸν ἄνθρωπόν μου, ὃν ἀνείληφα’, ἀλλ’ ‘ἐμέ’.

¹³⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (85,15f. S.).

¹³⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (85,22 S.).

getrennt wird.¹³⁸ Eigentlich betrachtet, ist der Gottmensch nicht als ein Zweifaches zu denken: „Denn wie der eine, der hört, ‘Der Logos ist Fleisch geworden’ (Joh 1,14) nicht glauben wird, es gäbe nun nicht mehr den Logos, was, wie gesagt, ungereimt wäre, so auch soll derjenige, der hört, der mit dem Fleisch Verbundene sei der Logos, das göttliche Geheimnis als eines und einfaches erkennen.“¹³⁹ Nur zugestandenermaßen und sozusagen als logischen Zwischenschritt gesteht PA zu, den Gottmenschen als ein Zweifaches zu denken. Vielmehr ist das Zweifache zu überwinden und die göttliche Einung des Logos und seiner Wohnstätte aufzuzeigen. Zwar heißt es, „wir denken Christus folglich als Beides zusammen (τὸ συναμφότερον), als den göttlichen Logos, der mit dem aus Maria in Maria geeint ist,“¹⁴⁰ doch nicht auf dem Zweifachen liegt der Akzent, sondern auf dem „zusammen“. In diesem Sinne interpretiert PA, wie oben gezeigt, die „Salbung“, die „Aneignung“ und die „Sendung“.

Die Einung heißt „Sendung“ „wegen der Erscheinung (der unsichtbaren Natur durch die sichtbare) im Leib“.¹⁴¹ Damit aber die Sendung nicht als eine Trennung aufgefaßt wird, fügt PA an, daß es „derselbe Gottlogos“ ist, folglich „Christus, der Gottmensch aus Maria. Es gibt keinen anderen Christus, sondern ein und denselben. Dieser ist vor den Äonen aus dem Vater, dieser in den letzten Tagen (Hebr 1,2) aus der Jungfrau, einst auch den heiligen Mächten im Himmel unsichtbar, jetzt durch die Einung mit dem sichtbaren Menschen sichtbar, gesehen aber, sage ich, nicht in der unsichtbaren Gottheit, sondern durch das Wirken der Gottheit vermittels des menschlichen Leibes und ganzen Menschen, den er durch die Aneignung selbst erneuerte.“¹⁴² Wiederum geht es um die Selbigkeit des ewigen

¹³⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 31 (80,8-13 S.).

¹³⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 32 (81,11-14 S.): ὡς γὰρ ἀκούων τις τὸ ‘ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο’ (Joh 1,14) οὐκ ἂν νομίσοι μηκέτι οὖν εἶναι λόγον, ὅπερ ἄτοπον, ὡς προεῖρηται, οὕτως καὶ λόγον ἀκούων τὸν συναφθέντα τῇ σαρκὶ τὸ θεῖον ἐν καὶ ἀπλοῦν νοεῖτω μυστήριον.

¹⁴⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (82,24f. S.).

¹⁴¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,8-14 S.); die Verknüpfung von „Sendung“ und „Erscheinung“ findet sich wieder in Ps.-Ath., c. Sabell. 13-15 (117C-120A.121A-B).

¹⁴² Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,15-87,1 S.): αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος· Χριστὸς οὖν ὁ ἐκ Μαρίας θεὸς ἄνθρωπος, οὐχ ἕτερός τις Χριστός, ἀλλ’ εἷς καὶ ὁ αὐτός· οὗτος πρὸ αἰώνων ἐκ πατρός, οὗτος ἐπ’ ἐσχάτων (Hebr 1,2) ἐκ τῆς παρθένου, ἀόρατος τὸ πρὶν καὶ ταῖς ἐν οὐρανῷ δυνάμεσιν ἀγίαις, ὁρατός νυνὶ διὰ τὴν πρὸς τὸν ὁρώμενον ἄνθρωπον ἔνωσιν, ὁρώμενος δέ, φημι, οὐ τῇ ἀοράτῳ θεότητι, ἀλλὰ τῇ τῆς θεότητος ἐνεργείᾳ διὰ τοῦ ἀνθρωπείου σώματος· καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ὃν ἀνεκαίνισε τῇ οικειώσει τῇ πρὸς ἑαυτόν; ob in Z. 21

Christus mit dem inkarnierten Christus, da der Logos bei sich selbst, das heißt, in dem von ihm selbst in Marias Schoß gebildeten und aus der menschlichen Schwäche herausgeführten neuen, göttlichen Menschen Wohnung genommen hat.

Der auch Menschensohn gewordene Gottessohn ist folglich derselbe Christus und Logos, der immer aus dem Vater und im Vater ist und zusammen mit ihm eine einzige Ousia und Hypostase bildet.¹⁴³ Er war vor der Inkarnation von unsichtbarer Natur und deshalb selbst unsichtbar wie die Gottheit; sichtbar geworden ist er durch die Einung mit einem sichtbaren Menschen.¹⁴⁴ Deshalb kann PA bezüglich der Fleischwerdung davon sprechen, daß Gott Fleisch wurde, und diese Aussage auf den Logos, die Weisheit, die Kraft, den Sohn und den Christus beziehen.¹⁴⁵ Immer aber ist es nicht Gott, der Vater, sondern Gott, der Sohn, Logos und Christus, der den Söhnen Israels erschien.¹⁴⁶

Christus unterliegt in der Fleischwerdung keiner Wandlung (ή τροπή) und keinem Ortswechsel.¹⁴⁷ Fleischwerdung oder Menscher-

(Stegmann) die Wendung καὶ ὅλου ἀνθρώπου original ist oder ob sie mit den Hss. GF n wegzulassen ist, läßt sich kaum entscheiden; für einen Zusatz spricht, daß sie aus dem Duktus herausfällt, zumal an dieser Stelle—zum Teil wörtlich—Gedanken aus Kapitel 34 aufgenommen werden, dort jedoch (wie auch sonst in der ganzen Schrift) das Thema der Annahme eines Menschen in seiner Gänze oder bestimmter Teile von ihm nicht angeschnitten wird; in Parallelen bei Apolinarius liest man diese Formel jedoch häufig, cf. z. B. Apol., de fide et inc. 6 (198,25-199,2 L.): οὐδεμία διαίρεσις τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἐν ταῖς θείαις προφέρεται γραφαῖς, ἀλλ' ἔστι μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἐν πρόσωπον, ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός; cf. ebd. 3 (194,20-23 L.); die zitierte Stelle erinnert an Apol., frg. in Is. 48,16 (129 M.): ὅπερ ἦν, φησι, παρὰ θεῷ ἀόρατος αἰεὶ, τοῦτο νῦν ὁρατὸς ἐν κόσμῳ γίνεται· ἡ ἐμὴ ἀποστολή θεοῦ πέμποντος· λέγει δὲ ὡς ἄνθρωπος· ἀνθρωπειδὴς γὰρ ἡ ἀποστολή· θεὸς γὰρ αἰεὶ πάρεστι τοῖς πᾶσι· ἀλλὰ καθ' ὃ ἄνθρωπος, κατὰ τοῦτο καὶ πέμπεται παρὰ θεοῦ καὶ ἐκ τοῦ πνεύματος ἁγίου γεννᾶται.

¹⁴³ Cf. weiter oben S. 92f.

¹⁴⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,86,9.17-19 S.); man vergleiche Apol., de fide et inc. 7 (199,18-21): οὐσία γὰρ αὐτοῦ κατὰ μὲν τὸ ἀόρατον ἡ θεότης, κατὰ δὲ τὸ ὁρατὸν ἡ σὰρξ. οὔτε οὖν ἡλλοτριῶται οὔτε μεμέρισται τῆς θείας τριάδος ἡ σάρκωσις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; ders., de unione 4-6 (186,14-188,4 L.); cf. hierzu J. Frickel, Hippolyts Schrift, 99f.

¹⁴⁵ Cf. z. B. zur Inkarnation und Fleischwerdung „Gottes“: Ps.-Ath., c. Ar. IV 32 (81,16 S.), die Herausstellung, daß Maria „Gottesgebärerin“ ist; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 34;36 (83,5f.;86,10-12 S.); zum „Logos“: Ps.-Ath., c. Ar. IV 28 (77,10f. S.); zu den anderen Begriffen cf. weiter oben S. 111.

¹⁴⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 23 (mit Blick auf Mt 11,27); 30; 31 (70,8.10-12; 80,21-23; 81,20f. S.).

¹⁴⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 31 (81,2-5 S.); cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 15 (212A): μὴ τοίνυν αἱ σωματικαὶ φωναί, τουτέστιν ἡ κατάβασις τε καὶ ἀποστολή πρὸς ἄρνησιν τῆς σαρκώσεως αὐτοῦ προαγέσθωσαν, ὅτι μὴ καταβαίνει τοπικῶς

derung ist kein kategorialer Prozeß, sondern aus den Fesseln befreiendes und den Menschen aufrichtendes, also göttliches Handeln. Als *göttlich* wird darum der Logos bezeichnet, *göttlich* ist auch seine Fleischwerdung (ἡ θεία σάρκωσις), auf *göttliche* Weise wurde der Mensch vom *göttlichen* Logos selbst in der *Gottesgebärerin* Maria gebildet,¹⁴⁸ mit dem sich der *göttliche* Logos zum *Gottmenschen* einte.¹⁴⁹ Auch der vom Logos getragene menschliche Leib ist aufgrund seiner Entstehung und wegen seiner soteriologischen Funktion zwar Mensch, aber kein schwaches, sterbliches Fleisch, kein „alter Mensch“ und kein „Adam aus der Erde“ wie wir, sondern „Leben“: In der göttlichen Einung wird das Kranke vom Logos aufgenommen, das Sterbliche vom Leben verschlungen, und zwar von dem, der das Leben selbst ist und der sagt: „Ich bin das Leben“ (vgl. Joh 11,25).¹⁵⁰ Folglich ist Christus kein „bloßer, alter Mensch“, kein „Mensch aus der Erde“, sondern der mit dem Logos vereinte, neue Mensch.¹⁵¹

μηδὲ ἀποστέλλεται θεός; Ps.-Bas., adv. Eun. V 132 (716A): ἀποστολὴν δὲ καλεῖ τὴν πρὸς τὸ ἔργον αὐτοῦ συγκατάβασιν, οὐ τὴν ἐκ τόπου εἰς τόπον μετάβασιν; Apol., k. m. p. 11 (171,3-6 L.): οὔτε γὰρ ἀλλαξίς οὔτε μετακίνησις οὔτε περικλεισμός ἐν πνεύματι γέγονεν περὶ τὴν [ἀγίαν] τοῦ θεοῦ δύναμιν, ἀλλ' ἡ αὐτὴ διαμένουσα καὶ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐπλήρωσεν εἰς τὴν τοῦ κόσμου σωτηρίαν; Apol., frg. in Io 1,14 (= Nr. 1; 3 R.); ders., frg. in Io 13,1 (überliefert unter dem Namen des Theodor von Heraclea, doch wohl Apolinarius gehörend) (= Nr. 216,3-5; 122 R.): ... οὐ τοπικῶς ὡς θεὸν ποιούμενον τὴν μετάβασιν· οὔτε γὰρ ὁ πατὴρ οὔτε ὁ υἱὸς ἐν τόπῳ, σωμάτων γὰρ ἴδια ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ τὴν οἰκονομίαν ἦν δι' ἡμᾶς ἐποίησεν; Porph., sent. 29; 38 (18,14-19,4; 46,8-10 L.), nicht das Wesen der Seele ändert seinen Ort, sondern lediglich die sie aufnehmenden Körper; cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 246.

¹⁴⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (81,16 S.); cf. zu dem Titel θεοτόκος Apol., de fide et inc. 4f.; 6 (195,15.196.22; 198,24 L.); ders., ad Iouian. (251,9 L.); E. Mühlberg, Apollinaris, 233.

¹⁴⁹ Eine deutliche Parallele steht bei Apol., de fide et inc. 4 (194,23-195,22 L.).

¹⁵⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 32 (81,9 S.); cf. ebd. 26 (74,6-16 S.); cf. Apol., frg. in Ps 103,29.30 (= Nr. 181; 72 M.).

¹⁵¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,17 S.); deutlich bringt Apolinarius diesen Gedanken in seiner „Apodeixis“ auf einen Nenner: Apol., frg. 45 (214,28f. L.): οὐκ ἄνθρωπος (φησιν), ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον; herausragendes Thema ist es dann in seiner „Anacephalaeosis“, cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 210: „‘Nicht ein Mensch ... ist Christus’ ist die von Apolinarius gezogene Schlußfolgerung... (Die) sog. anacephalaeosis läuft immer wieder in diese Konsequenz aus“; man vergleiche auch die weiteren von R. M. Hübner (ebd. 209) zitierten Passagen dieser Schrift des Apolinarius, daneben aber auch den gleichen Gedanken in Ps.-Ath., c. Sabell. 13 (117C-D); (ebd. 209-215 weitere wichtige Vergleichsstellen).

3.2.4 Christus, der Mittler, und die Erlösung

Unser Herr hat, „weil er als Logos Gottessohn ist, einen Leib getragen und ist auch Menschensohn geworden, um ‘Mittler’ zu werden ‘zwischen Gott und Menschen’ (1 Tim 2,5)“.¹⁵² Was Mittlerschaft bedeutet und wie das soteriologische Prinzip von PA lautet, ist klar: Menschen sind nicht würdig und nicht fähig, einander zu retten, weil sie selbst schwach, krank und bedürftig sind; der Logos hingegen, der seiner Physis nach Gott und homoousios mit dem Vater ist, bringt die Schwäche des Menschen zu Gott hinauf, wodurch diese aufhört, Schwäche zu sein.¹⁵³ An die Stelle der Schwäche setzt der Logos die Gnadengeschenke von Gott. Dies hat zur Folge, daß die Menschen an der göttlichen Vollmacht teilhaben, sie wiedererneuert werden zu bleibendem Bestand, daß sie erhöht und zu göttlichem Los hinaufgeführt werden. All das, was Sinn und Zweck der Vermittlung ist, nämlich Auflösung der Schwäche, Erneuerung, Hinaufführen zu bleibendem Bestand, geschieht *durch* den Logos und Christus, nicht *am* Logos und an Christus. Vermittlung kann nur durch den göttlichen Logossohn Christus geschehen, da er im Gegensatz zu den Menschen weder bedürftig war, noch irgendwann einmal bedürftig wurde. Wäre er nämlich nicht *auch* Mensch und würde er nicht leiden und bitten *wie* ein Mensch, sondern wäre *lediglich* Mensch oder Fleisch, dann wäre auch er nicht fähig und nicht würdig gewesen, Gna-

¹⁵² Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,7-9 S.): ὁ κύριος ἡμῶν, λόγος ὢν υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἐφόρῃσε σῶμα καὶ γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἵνα ‘μεσίτης’ γενόμενος ‘θεοῦ καὶ ἀνθρώπων’ (1 Tim 2,5).

¹⁵³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,7-20 S.): λεκτέον, ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν ... τὰ μὲν θεοῦ ἡμῖν, τὰ δὲ ἡμῶν τῷ θεῷ διακονῇ. ὅταν οὖν λέγεται πεινᾶν καὶ δακρύνειν καὶ κοιπᾶν καὶ ‘ἔλῳι, ἔλῳι’ (Lk 4,2; cf. Mk 15,34), ἀνθρώπινα ὄντα καὶ ἡμέτερα πάθη, δέχεται παρ’ ἡμῶν καὶ τῷ πατρὶ ἀναφέρει, πρεσβεύων ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἐν αὐτῷ ἐξαφανισθῇ· ὅταν δέ, ὅτι ‘ἐδόθη μοι ἐξουσία’ (Mt 28,18) καὶ ‘ἔλαβον’ (Joh 10,18), καὶ ‘διὰ τοῦτο ὑπερύψωσεν αὐτόν ὁ θεός’ (cf. Phil 2,9), τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ εἰς ἡμᾶς ἐστὶ χαρίσματα δι’ αὐτοῦ διδόμενα. οὐ γὰρ ὁ λόγος ἐνδεής ἦν ἢ γέγονε πώποτε· οὐδὲ πάλιν οἱ ἄνθρωποι ἱκανοὶ ἦσαν ἑαυτοῖς διακονῆσαι ταῦτα· διὰ δὲ τοῦ λόγου δίδεται ἡμῖν· διὰ τοῦτο ὡς αὐτῷ διδόμενα ἡμῖν μεταδίδονται· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ὡς αὐτῷ διδόμενα εἰς ἡμᾶς διαβῇ. ἄνθρωπος γὰρ ψιλὸς οὐκ ἂν ἤξιώθη τούτων; cf. Apol., quod unus s. Chr. 12 (302,16-18 L.): ... καὶ πνεύματος ἔφοδος ἐξ οὐρανοῦ εἰς τὸ καθαρὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ καὶ εἰς ἡμᾶς διαβαίνει καθ’ ὁμοίωσιν ἢ κάθαρσις; ders., frg. in Is 49,2-4 (130 M.); ders., de fide et inc. 1; 7; 9 (193,8-10; 199,6-10; 202,8-10. 22-24 L.); ders., anaceph. 2; 5 (242,27-30; 243,5-7 L.); cf. ders., quod unus s. Chr. 6 (298,22-25 L.); ders., epist. tert. 2 (308,5-309,4 L.); Ps.-Bas., adv. Eun. V 175 (752B-C).

dengaben zu vermitteln.¹⁵⁴

Unser Herr „wartet mit dem von Gott (Stammenden) bei uns auf, mit dem Unseren aber bei Gott“.¹⁵⁵ In Anlehnung an 2 Kor 5,16-21 wird der Gedankengang von der absteigenden und zugleich aufsteigenden Vermittlung entfaltet. Er schließt sich inhaltlich unmittelbar an die aus Eph 4,22-24 entwickelte Christologie an.¹⁵⁶ Es handelt sich bei dem Abstieg und Aufstieg nicht um zwei getrennte, zeitlich oder logisch nacheinander zu denkenden Erlösungsbewegungen, sondern um einen einzigen göttlichen Akt.

Welche Bedeutung, so fragt man sich, hat dabei aber das Leiden Christi? Und was besagen die Niedrigkeitsaussagen der Schrift, wenn es in dieser heißt, daß dem Retter „gegeben wurde“ (Mt 28,18), daß er „empfang“ (Joh 10,18), daß er „deshalb erhoben wurde“ (Phil 2,9) und „zur Rechten des Vaters gesetzt wurde“ (Hebr 1,3;8,1;10,12; cf. Mk 16,19; Eph 1,20)? Die Antwort von PA lautet, als soteriologisches Prinzip formuliert: Alles—das Bitten, Erhalten, Erleiden des Herrn—geschah nicht seinetwegen, sondern der Menschen wegen. Darum dürfen alle Niedrigkeitsaussagen nicht auf ihn, auch nicht auf seinen Leib oder sein Fleisch, sondern ausschließlich auf diejenigen bezogen werden, deretwegen er annimmt und denen er vermittelt.¹⁵⁷

Die Niedrigkeitsaussagen sind Ausdruck des menschlichen Leidens. Der Logos und Christus nimmt sie an, ohne dadurch erniedrigt zu werden; im Gegenteil, die Menschen werden erhöht. Durch die Annahme nämlich werden die Leiden vom Menschen genommen und zum Vater getragen. „Indem er (sc. Christus) für uns eintritt“, werden „sie (sc. die Leiden) in ihm (sc. Christus) aufgelöst“.¹⁵⁸ An ihre

¹⁵⁴ Cf. Apol., frg. in Io 12,44-45 (= Nr. 89; 36 R.) und die Polemik gegen den „bloßen Menschen“; aufgrund dieser Voraussetzung wird von Apolinarius auch abgelehnt, daß der Sohn Sklave ist, auch wenn er Sklavengestalt angenommen hat, da er sonst andere nicht hätte frei machen können, cf. Apol., k. m. p. 1 (167,5-168,4 L.); ders., frg. in Io 13,14-16 (= Nr. 93; 38 R.); ders., de unione 4 (186,14-187,5 L.); ders., apod. (= frg. 107; 232,16-20 L.); ders., anaceph. 18f. (244,8-12 L.): 18. εἰ μόνον ἦν ἄνθρωπος ὁ Χριστός ἢ εἰ μόνον θεός, οὐκ ἂν ἦν μέσος θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. 19. εἰ μόνον ἄνθρωπος ὁ Χριστός, οὐκ ἂν ἔσωζε κόσμον, καὶ εἰ μόνον θεός, οὐκ ἂν ἐζωοποιεῖ... und in Ps.-Bas., adv. Eun. IV 77 (692B).

¹⁵⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,10 S.): ... τὰ μὲν θεοῦ ἡμῖν, τὰ δὲ ἡμῶν τῷ θεῷ διακονῇ.

¹⁵⁶ Cf. weiter oben S. 114f.

¹⁵⁷ Das gleiche soteriologische Grundprinzip gilt auch in Ps.-Bas., adv. Eun. IV 92 (697B); Christus bittet nicht auf menschliche Art, sondern auf göttliche Art: ebd. IV 101 (701A); bei Apolinarius liest man die Unterscheidung zwischen θεϊκῶς ἐνεργουμένου und οἰκονομικῶς παραιτουμένου, cf. Apol., frg. 109 (233,5f. L.); weitere Unterscheidungen sind aufgezählt in R. M. Hübner, Apolinarius, 218f.

¹⁵⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6f. (50,12f.; 51,16-19 S.).

Stelle tritt das neue Leben. Obwohl Christus das Leiden also angenommen hat, wird es nicht zu seinem eigenen Leiden, es bleibt auch nicht mehr das Leiden derjenigen, von denen er es genommen hat, sondern es hört überhaupt auf, Leiden zu sein.

Von den Gnadengaben und den Erhöhungszusagen gilt analog, was zu den Niedrigkeitsaussagen ausgeführt wurde: Die Gnadengaben und die Erhöhungszusagen sind nicht für Christus bestimmt, so als hätte er ihrer jemals bedurft, auch wenn es heißt, daß er sie empfing. Als ewig aus dem Vater und im Vater Seiender nimmt er alle Gnadengaben vom Vater, doch nur, um diese den Menschen weiterzugeben: „Indem ihm (sc. Christus vom Vater) gegeben wurde, gibt er uns Anteil; deswegen nämlich auch wird er Mensch, damit, das *gleichsam* ihm Gegebene auf uns übergehe; als bloßer Mensch wäre er nämlich dessen nicht gewürdigt worden.“¹⁵⁹

Christologie und Soteriologie hängen innerlich zusammen. Christus

¹⁵⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,18-20 S.): διὰ τοῦτο ὡς αὐτῷ διδόμενα ἡμῖν μεταδίδονται· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ὡς αὐτῷ διδόμενα εἰς ἡμᾶς διαβῇ. ἄνθρωπος γὰρ ψιλὸς οὐκ ἂν ἡξιώθη τούτων; vergleichen lassen sich vor allem die an soteriologischen Gedanken reichen Fragmente von Apolinarius' Psalmenkommentar und Johanneskommentar, cf. z. B. Apol., frg. in Ps 37,22.23 (= Nr. 28; 12f. M.); ders., frg. in Ps 39,12 (= Nr. 35; 15 M.); ders., frg. in Ps 39,14 (= Nr. 36; 15 M.); ders., frg. in Ps 40,5 (= Nr. 40; 17 M.); ders., frg. in Ps 41,3 (= Nr. 45; 18f. M.); ders. frg. in Ps 74,2-4 (= Nr. 114a; 44f. M.): ὁ τῆς ἀφθαρσίας αἴτιος καὶ δημιουργὸς Χριστός, ὁ σώζων ὡς θεὸς καὶ χάριν ἀναφέρων τῆς σωτηρίας ὡς ἄνθρωπος τῷ πατρὶ; ders., frg. in Ps 78,1b-3 (= Nr. 128; 50f. M.); ders., frg. in Ps 87,6 (= Nr. 144; 57 M.): τῆς γὰρ τοῦ θεοῦ δυνάμεως πλήρες ἦν τὸ Χριστοῦ σῶμα; ders., frg. in Ps 88,14.15 (= Nr. 150; 59f. M.); ders., frg. in Ps 88,49 (= Nr. 154; 61 M.); ders., frg. in Ps 108,21 (= Nr. 197; 79 M.): ἔλεος τὸ εἰς ἀνθρώπους ὁ ὑπὲρ ἀνθρώπων αἰτεῖ· οὐκ ὦν κατὰ γε ἑαυτὸν ἐν χρεΐα ἐλέου ..., ἀλλὰ γὰρ ἡκεῖ τὰ πάντα εἰς Χριστὸν καὶ ἐλεεῖται ὑπὲρ ἡμῶν· καθὼ αὐτός ἐστιν ἡμεῖς καὶ ὡς πένης καὶ ταπεινὸς οἰκτεῖται ... ἐξέδωκεν ἑαυτὸν τὴν τε ἐκ νηστείας ἀσθένειαν καὶ τὸ ἐξ ἀναλειψίας ἀνυχηρόν ἐξ ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν ἀναφέρει ...; ders., frg. in Ps 118,107 (= Nr. 235; 91 M.); ders., frg. in Io 11,35 (= Nr. 73; 30 R.); ders., frg. in Io 12,27-28 (= Nr. 83; 34 R.); ders., frg. in Io 12,44-45 (= Nr. 89; 36 R.); ders., frg. in Io 14,5-6 (= Nr. 100; 41 R.); ders., frg. in Io 14,15-16 (= Nr. 103; 42 R.); ders., frg. in Io 15,9-10 (= Nr. 114; 45f. R.); ders., frg. in Io 15,16 (= Nr. 116; 46 R.); man vergleiche aber auch Apol., frg. in Mt 8,17 (= Nr. 37 a [INKO], b [V]): (a) ὅτι καὶ τὸ πάθος αὐτοῦ ἱασίς ἦν ἀνθρώπων καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἔπασχεν ὁ κύριος ἢ περ ἐν ἡρώεσι διὰ τῶν εἰς αὐτὸν ἀτιμιῶν καὶ διὰ τοῦ ἰδίου θανάτου τὴν τῶν ἀνθρώπων ζωὴν κατασκευάζων ..., (b, eine entschärfte Form) ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πάθος τοῦ σωτῆρος ἱασίς ἦν ἀνθρώπων καὶ δηλονότι καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ τὴν ζωὴν ἡμῖν ἐχαρίσατο; ders., frg. in Mt 17,24 (= Nr. 87; 27 R.); ders., frg. in Röm 8,33-34 (66,19f. S.): ... καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων πρεσβεύοντα κατὰ τὸ ἀνθρώπινον καθ' ὃ καὶ πρὸς ἀνθρώπους συνήθθη, τὰ διεστώτα συνάπτων; ders., frg. in Röm 10,4 (69,20f. S.): τοῦτο Χριστὸς παρέχει τοῖς πιστεύουσιν μεταδιδούς τῆς ἀγίας δικαιοσύνης ...; ders., k. m. p. 11 (170,28-171,19 L.).

ist wie ein Mensch, denn ihm wird nur *gleichsam* gegeben. Mittler-schaft setzt die dauernde Bedürfnislosigkeit Christi voraus; darum leidet er, ohne zu leiden: „Wie er nämlich unsere Schwächen nimmt, ohne schwach zu sein, und hungert, ohne zu hungern, sondern indem er das unsere hinaufsendet, damit es ausgelöscht wird, so wiederum empfängt er von Gott anstelle unserer Schwächen die Gaben, damit der Mensch, verbunden (mit dem Logos), Anteil nehmen konnte. Es sagt nämlich der Herr: ‘Alles, was mir gegeben wurde, gebe ich ihnen’ (Joh 17,7), und wiederum: ‘Ich bitte für sie’ (Joh 17,9).“¹⁶⁰ „Verbunden mit uns, (hat der Logos) auch damals uns Vollmacht mitgegeben und uns erhöht. Indem der Logos nämlich im Menschen war, erhöhte er den Menschen. Und da der Logos im Menschen war, erhielt der Mensch (sc. Vollmacht); da der Logos folglich im Fleisch war, wurde der Mensch erhöht und erhielt er Vollmacht; folglich muß dies auf den Logos (sc. im Menschen) bezogen werden, da durch ihn gegeben wurde; denn durch den im Menschen seienden Logos wurden diese Gnadengaben (dem Menschen) gegeben.“¹⁶¹ Was ein Mensch wegen seiner Natur und der mit dieser verbundenen Schwäche nicht vermag, leistet der Logos, auf den alles zu beziehen ist, der Gottmensch Christus. Die Gabe erfolgt, da der Logos in dem von ihm gebildeten neuen Menschen ist. Was es mit dem dem Menschen als Vernunftwesen eigenen Logos auf sich hat, also ob der göttliche Logos zu diesem in Konkurrenz tritt, auch ihn erneuert hat, oder ob ein menschlicher Logos gar nicht anzunehmen ist, bleibt dunkel.¹⁶² Klar ist, daß der Logos des angenommenen Menschen der göttliche Logos ist, der nichts von dem bedarf, worum er bittet: „Wenn folglich einer sagt, dem Herrn werde gegeben oder derglei-

¹⁶⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 7 (51,16-21 S.): ὥσπερ γὰρ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν λαμβάνει οὐκ ἀσθενῶν καὶ πεινᾷ οὐ πεινῶν, ἀλλὰ τὰ ἡμῶν ἀναπέμπει εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι, οὕτως τὰς ἀντὶ τῶν ἀσθενειῶν παρὰ θεοῦ δωρεὰς πάλιν αὐτὸς δέχεται, ἵνα συναφθῆις ἄνθρωπος μεταλαβεῖν δυνηθῇ. λέγει γοῦν ὁ κύριος: ‘πάντα ὅσα δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς’ (Joh 17,7), καὶ πάλιν: ‘ὑπὲρ αὐτῶν ἐρωτῶ’ (Joh 17,9).

¹⁶¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (51,1-7 S.): συνήφθη οὖν ἡμῖν ὁ λόγος, καὶ τότε ἐξουσίαν ἡμῖν μετέδωκε καὶ ὑπερύψωσεν. ἐν ἀνθρώπῳ γὰρ ὃν ὁ λόγος ὑπερύψωσεν τὸν ἄνθρωπον· καὶ ἐν ἀνθρώπῳ ὄντος τοῦ λόγου ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος, ἐπεὶ οὖν τοῦ λόγου ὄντος ἐν σαρκὶ ὑψώθη ὁ ἄνθρωπος καὶ ἔλαβεν ἐξουσίαν, διὰ τοῦτο εἰς τὸν λόγον ἀναφέρεται ταῦτα, ἐπειδὴ δι’ αὐτὸν ἐδόθη· διὰ γὰρ τὸν ἐν ἀνθρώπῳ λόγον ἐδόθη ταῦτα τὰ χαρίσματα.

¹⁶² Auch wenn die Grundlage der apolinareischen Christologie klarliegt, wird die damit verbundene Anthropologie in c. Ar. IV nicht ausgebreitet. Zur Christologie und Anthropologie des Apolinarius mit weiteren Belegen cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 209-229.

chen, muß man das so verstehen, daß ihm nicht wie einem Bedürftenden gegeben wird, sondern daß dem Menschen durch den Logos gegeben wird. Denn wer für einen anderen eintritt und selbst die Gnade annimmt, (der tut dies), ohne zu bedürfen, sondern wegen demjenigen, für den er eintritt.¹⁶³

Nicht Christus, dem Sohn und Logos, auch nicht dem durch ihn erneuerten und mit ihm geeinten Fleisch, Leib oder Menschen gelten die Niedrigkeitsaussagen, Gnadengaben oder Erhöhungszusagen, sondern alleine dem der Natur nach „alten“ Menschen. PA folgert christologisch: „Wie kann man da sagen, daß der Logos durch den Menschen aus Maria abgesandt wurde und der Herrn der Gesandten den übrigen Abgesandten, die von ihm abgesandt wurden, ich meine den Propheten, hinzugezählt werden? Wie nämlich wird ein bloßer Mensch Christus genannt? Geeint aber mit dem Logos mag man ihn natürlich ‘Christus’ und ‘Sohn Gottes’ nennen, wobei der Prophet von Alters her klar von ihm die väterliche Hypostase laut verkündete und sagte: ‘Und ich sende meinen Sohn den Christus’, und am Jordan: ‘Dieser ist mein geliebter Sohn’ (Mt 3,17).“¹⁶⁴ Der Mensch, der mit dem Logos und Christus geeint ist, gehört der Natur nach folglich nicht zu den gefallenen Geschöpfen, auch nicht zu den von Gott Abgesandten, den Propheten, sondern von ihm wird die väterliche Hypostase ausgesagt.

Wie nun aber denkt sich PA die Verbindung zwischen dem neuen Menschen und dem alten Menschen? Oder gibt es keine solche? Wenn nicht, wie läßt sich dann von Vermittlung reden? PA läßt diese Fragen aufgrund einer radikalen Zuspitzung des Vermittlungskonzeptes ins Leere gehen. Der Schwäche des Menschen, des „Adam aus der Erde“ (1 Kor 15,47) und des „alten Menschen, der wegen den Begierden des Irrtums verdorben wurde“ (Eph 4,22), kommt kein Eigenwert zu. Sie gilt es, durch die Erlösung in Gott völlig zum

¹⁶³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (51,12-15 S.): ὅθεν εἰάν τι λέγεται δίδοσθαι τῷ κυρίῳ ἢ τι τοιοῦτον, νοεῖν δεῖ μὴ αὐτῷ ὡς χρήζοντι δίδοσθαι, ἀλλὰ τῷ ἀνθρώπῳ διὰ τοῦ λόγου. καὶ γὰρ πᾶς πρεσβεῦων ὑπὲρ ἄλλου, αὐτὸς τὴν χάριν λαμβάνει οὐ χρήζων, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑπὲρ οὗ πρεσβεύει.

¹⁶⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,14-21 S.): πῶς οἶόν τε λέγειν διὰ τοῦ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπου τὸν λόγον ἀπεστάλθαι, καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, λέγω δὴ προφήταις, ἀποσταλεῖσι παρ’ αὐτοῦ συναριθμεῖν τὸν τῶν ἀποστόλων κύριον; πῶς δὲ καὶ κληθεῖν Χριστὸς ψιλὸς ἄνθρωπος; ἡνωμένος δὲ τῷ λόγῳ εἰκότως χρηματίζοι Χριστὸς καὶ υἱὸς θεοῦ, ἄνωθεν τοῦ προφήτου σαφῶς ἐκβοήσαντος τὴν πατρικὴν ὑπόστασιν περὶ αὐτοῦ καὶ εἰπόντος: ‘καὶ ἀποστελῶ τὸν υἱόν μου τὸν Χριστόν’, καὶ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ: ‘οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός’ (Mt 3,17).

Verschwinden zu bringen (ἐξαφανίζομαι) und auszulöschen (ἐξαλειφθῆναι), das Alte muß „abgelegt“ werden (Eph 4,22).¹⁶⁵ Der im Irrtum sich befindende Mensch wird am tiefsten Punkt gepackt, aber dort gänzlich von allem Belastenden befreit; aus Menschenfreundlichkeit zieht der Logos die (neue) Erstlingsfrucht der Geschöpfe an, vermischt sich mit dieser,¹⁶⁶ erhebt das Gerettete und führt es zum Vater, wodurch es nicht zu etwas Nichtmenschlichem wird, sondern zu dem verheißenen befreiten „neuen Mensch, der von Gott entsprechend in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit geschaffen wurde“ (Eph 4,24). Indem der alte Mensch durch die Einung mit dem Logos ausgelöscht wurde, wurde er durch den Logos und Christus zum neuen Menschen, zum Christus, „bestrichen“ und „gesalbt“.¹⁶⁷ Die Wirkkraft der Gottheit hat ihre Wohnung in dem erneuerten, menschlichen Leib.¹⁶⁸ Das, was dem vom Logos in Maria geschaffenen neuen Menschen der Natur nach eigen ist, daran wird den noch dem alten Menschen Verhafteten durch die vermittelte Erneuerung Anteil gegeben. Ausdruck dieser Heiligung ist der Geist.

4. Der Heilige Geist

Die Lehre vom Heiligen Geist ist in c. Ar. IV nicht sehr ausgefaltet. Wenn von der Kraft Gottes (δύναμις) die Rede ist, so ist damit an

¹⁶⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 6f. (50,13; 51,17 S.).

¹⁶⁶ Zu dieser auffälligen Vorstellung einer soteriologisch notwendigen Vermischung des Logos mit dem Fleisch, welches im Gesamtwerk des Athanasius keine Parallele hat, vergleiche man beispielsweise: Apol., frg. in Io 6,54 (= Nr. 28; 13 S.); ders., de unione 5 (187,7 L.); ders., frg. 9; 11 (206,27f.; 207,21-29 L.); ders., apod. (= frg. 93; 228,20-27 L.); ders., frg. 113 (234,16-20 L.): οὐδεμία δὲ μεσότης ἐκατέρως ἔχει τὰς ἀκρότητας ἐξ ὁλοκλήρου ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένης μεσότης δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις; ders., frg. 127 (238,14-24 L.); cf. die Kritik in Greg. Naz., ep. 101,36 (52 G.); weitere Belege zu ἀναμίγνυσθαι, ἀνάκρασις, συγκραθῆναι und σύγκρασις finden sich in Ps.-Ath., c. Sabell. 3; 15 (104B; 121A), hierzu und zu weiteren Fundstellen bei Apolinarius cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 221; der Begriff ἀνακεράννυμι fehlt—wegen der Nichtheranziehung der exegetischen Fragmente des Apolinarius—aber auch in der Vergleichsliste von Termini aus c. Ar. IV mit solchen des Apolinarius, die A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 178f. bietet.

¹⁶⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,2f. S.).

¹⁶⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,20f. S.); Apolinarius leitet daraus ab, daß dieser Menschensohn auch nach der Auferstehung bleibt und dieser es ist, der kommen wird, cf. Apol., apod. (= frg. 98, 230,1-6 L.).

den verschiedenen Stellen des Traktates immer der Logos, der Sohn und Christus gemeint.¹⁶⁹ Von dieser Kraft ist auch in c. Ar. IV 3 die Rede.¹⁷⁰ PA findet sie in 1 Kor 1,24 belegt,¹⁷¹ ebenso aber auch in Lk 1,35 („Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten dich überschatten; deshalb wird das Heilige, das gezeugt wird, Sohn Gottes genannt werden“).¹⁷² Ob hier der Heilige Geist von der Kraft des Höchsten unterschieden wird, ist auf Anhieb nicht klar. An einer weiteren Stelle heißt es: „Wenn der selige Petrus zu Kornelius spricht und ‘Jesus, den von Nazareth’, lehrt, ‘den der Gott mit heiligem Geist salbte’ (Apg 10,38)“, so folgert PA, „finden wir aber nach vielen Seiten hin, daß die Bezeugung und die Sendung dasselbe sind wie die Salbung (ἡ χρίσις)“,¹⁷³ und mit der Salbung sieht er „die Einung des Logos Gottes mit dem Menschen aus Maria“ angezeigt.¹⁷⁴ Die Salbung, heißt es, ist nämlich der Logos, das von ihm Gesalbte aber ist der Mensch.¹⁷⁵ Die Kraft Gottes, der Logos, ist folglich vom Pneuma nicht zu scheiden, allerdings dürfen Logos und Pneuma auch nicht einfach identifiziert werden. Man geht wohl nicht fehl, wenn man heraushebt, daß der Verfasser die Unterscheidung zwischen Gottes Kraft, dem Logos, und dem Pneuma dahingehend sieht, daß die Salbung den Logos bezeichnet, der sich mit dem Menschen eint, daß aber mit dem Heiligen Geist das Mittel angezeigt wird, womit der Logos salbt, wie das Zitat aus Apg 10,38 nahelegt.¹⁷⁶

In der Auseinandersetzung mit gegnerischen Vorstellungen kommt PA an verschiedenen Stellen auf den Geist bzw. auf den Heiligen Geist und Parakleten (Tröster) zu sprechen und argumentiert mit dem Taufbefehl und dem Bekenntnis zur *Dreiheit* (τριάς) von Vater, Sohn und Heiligem Geist nicht anders als an anderen Stellen mit der

¹⁶⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 4; 29; 33 (43,4.44,15f.; 48,19-21; 78,13f.; 82,3-7 S.); in Aufnahme einer gegnerischen These, die er widerlegt, verwendet er einmal den Begriff „Kraft“ (δύναμις) im Sinne von „Vermögen“, cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,15f. S.); an einer weiteren Stelle ist von „heiligen Mächten im Himmel“ die Rede, cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,18 S.).

¹⁷⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (47,11 S.).

¹⁷¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 32 (43,4;81,18 S.).

¹⁷² Ps.-Ath., c. Ar. IV 32 (81,11-14 S.); eine Anspielung auf diesen Vers mit der Interpretation, daß das Fleisch Christi darum ein mit göttlicher Kraft ausgestattetes ist, findet sich in Apol., frg. in Io 6,27 (= Nr. 25; 12 R.).

¹⁷³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (84,3-10 S.).

¹⁷⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (84,12f. S.).

¹⁷⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (85,23-86,3 S.); vergleichen läßt sich Apol., frg. in Mt 23,16-22 (= Nr. 116; 39f. R.).

¹⁷⁶ Diese hier nur subtil angedeutete Unterscheidung wird ausgebreitet in Ps.-Bas., adv. Eun. V 144 (725B-C).

Zweiheit von Vater und Sohn.¹⁷⁷ „Die heilige Taufe“, heißt es, „in der der Bestand unseres Glaubens seinen Ausgang nimmt, wird nicht auf den Logos, sondern auf Vater, Sohn und Heiligen Geist gegeben. Wenn ihnen zufolge nun also der Logos der eine ist, der Sohn ein anderer, und der Logos nicht Sohn ist, dann hat die Taufe auch nichts mit dem Logos gemein.“¹⁷⁸ Trotz Nennung des Heiligen Geistes geht PA nicht auf diesen ein, Argumentationsziel ist die Selbigkeit von Logos und Sohn.

Daß PA Logossohn und Heiligen Geist nicht identifiziert, wird noch durch eine weitere Stelle erhärtet. An dieser wird anhand der Tatsache, daß das Alte und Neue Testament *unterschiedliche* Benennungen für *denselben* Geist aufweisen, aufgezeigt, daß auch die unterschiedlichen Namen „Logos“ und „Sohn“ nicht auf Verschiedenes, sondern Selbiges hinweisen: „Denn wenn das, was nicht im Alten Testament vorkommt, jünger ist, sollen diejenigen, die auf diese Weise Streit suchen, sagen, wo im Alten Testament vom Tröstergeist die Rede ist; es wird nämlich zwar vom Heiligen Geist gesprochen, nirgendwo jedoch vom Tröster. Ist folglich der eine der Heilige Geist und der andere der Tröster, und der Tröster jünger, da er nicht im Alten (Testament) steht? Es sei ferne, den Geist entweder einen jüngerem zu nennen oder zu unterscheiden und den einen den Heiligen Geist und den anderen den Tröster zu nennen.“¹⁷⁹ Das Beispiel der Selbigkeit von Geist und Paraklet¹⁸⁰ verleitet PA nicht dazu, die Selbigkeit von Geist und Sohn zu behaupten. Statt dessen stellt er Spezifika des Heilshandelns des Geistes heraus (Heiligen und Trösten):¹⁸¹ „Der Geist ist nämlich ein und derselbe, der damals (zur

¹⁷⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 13; 14 (57,7-11.16-20;58,15-18.59,3-5 S.); cf. Apol., frg. in Cant. Cant. (1552A); Apol., k. m. p. 8f. (170,9-17 L.); Ps.-Ath., c. Sabell. 7f. (108D-109A.C); Ps.-Bas., adv. Eun. V 137; 147; 157 (720A-B; 729D-732A; 737C); cf. F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 173.

¹⁷⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (67,17-21 S.): καὶ τὸ ἅγιον δὲ βάπτισμα, ἐν ᾧ πάσης πίστεως ἡμῶν ἡ σύστασις ὁρμεῖ, οὐκ εἰς λόγον, ἀλλ' εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δίδοται. εἴπερ οὖν κατ' αὐτοὺς ἄλλος ἐστὶν ὁ λόγος καὶ ἄλλος ὁ υἱός, καὶ οὐκ ἔστιν υἱὸς ὁ λόγος, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον τὸ βάπτισμα.

¹⁷⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 29 (77,13-20 S.): εἰ γὰρ τὰ μὴ κείμενα ἐν τῇ παλαιᾷ νεώτερα ἐστίν, λεγέτωσαν οἱ οὕτως φιλονεικούντες, ποῦ τῆς παλαιᾶς περὶ τοῦ παρακλήτου πνεύματος εἴρηται; περὶ πνεύματος μὲν γὰρ ἁγίου ἐλέχθη, περὶ παρακλήτου δὲ οὐδαμῶς. ἀρ' οὖν ἕτερόν ἐστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἕτερος ὁ παρακλήτος, καὶ νεώτερος ὁ παρακλήτος, ἐπεὶ μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ κεῖται; ἀλλὰ μὴ γένοιτο ἢ νεώτερον εἰπεῖν τὸ πνεῦμα, ἢ διελεῖν καὶ ἕτερον εἰπεῖν τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἕτερον τὸν παρακλήτον.

¹⁸⁰ Cf. die Identifizierung des Pneuma der Wahrheit mit dem Parakleten und zwar im Hinblick auf das Alte Testament: Ps.-Bas., adv. Eun. V 134 (716C).

¹⁸¹ Cf. auch die Definition der Eigentümlichkeit des Geistes bei Apol., k. m. p. 5;

Zeit des Alten Testaments) und jetzt diejenigen heiligt und tröstet, die ihn aufnehmen, wie eben ein und derselbe Sohnlogos es ist, der auch damals die Würdigen zur Sohnschaft führt. Es waren nämlich auch im Alten (Testament) Söhne, die durch keinen anderen als durch den Sohn zu Söhnen gemacht waren. ... Also weder ist der Paraklet ein zweiter (er war nämlich vor allen), noch ist der Sohn ein jüngerer ('Im Anfang war nämlich der Logos', Joh 1,1), und wie der Geist und der Paraklet dasselbe sind, so ist auch der Sohn und Logos dasselbe ... (cf. Joh 14,26, Joh 1,14). Und wie der Paraklet nicht der eine, und der Heilige Geist ein anderer ist, sondern ein und dasselbe, so ist der Logos nicht der eine und der Sohn ein anderer, sondern ist der Logos der Eingeborene.¹⁸²

Anhand eines dritten Beispiels, wonach PA das gegnerische Bild vom einen Geist und den verschiedenen Gnadengaben als Veranschaulichung der Trinität ablehnt, wird erkennbar, daß der Geist von ihm nicht sabellianisch mit Vater und Sohn identifiziert wird, sondern daß er Vater, Sohn und Geist als Dreiheit begreift.¹⁸³

Über die Andeutungen zur Funktion des Geistes bei der Inkarnation und Soteriologie und über die genannten Beispiele hinaus wird das Geistthema in c. Ar. IV allerdings nicht thematisiert.

8 (169,14; 170,4-7 L.); die Heiligung im Menschen ist der Geist und damit das Leben des neuen Menschen, cf. Apol., frg. in Io 7,39-44 (= Nr. 37; 16f. R.); cf. E. Mühlberg, Apollinaris, 235f.

¹⁸² Ps.-Ath., c. Ar. IV 29 (77,21-24; 77,27-78,2.8-10 S.): ἔν γάρ καὶ ταῦτόν ἐστι τὸ πνεῦμα καὶ τότε καὶ νῦν ἀγιάζον καὶ παρακαλοῦν τοὺς δεκτικούς αὐτοῦ, ὡς εἷς καὶ αὐτὸς λόγος υἱὸς εἰς υἰοθεσίαν ἄγων καὶ τότε τοὺς ἀξίους. ἦσαν γάρ καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ υἱοί, οὐ δι' ἄλλου, ἀλλ' ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ τεκνοποιούμενοι. ... ἀλλ' οὔτε δεύτερος ὁ παράκλητος (πρὸ πάντων γὰρ ἦν) οὔτε νεώτερος ὁ υἱὸς ('ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν ὁ λόγος' (Joh 1,1)) καὶ ὡς ταῦτόν τὸ πνεῦμα καὶ παράκλητος, οὕτως ταῦτόν ὁ υἱὸς καὶ λόγος' ... καὶ οὐχ ὡς ἄλλος παράκλητος, καὶ ἄλλο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' ἐν καὶ ταῦτόν, οὕτως οὐκ ἄλλος λόγος, καὶ ἄλλος υἱός, ἀλλ' ὁ λόγος μονογενὴς ἐστίν.

¹⁸³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 25 (72,19-73,11 S.).

KAPITEL IV

DIE THEOLOGISCHE DISKUSSION

1. *Die Gegner und der Streit*

1.1 *Die Ketzerbezeichnungen*

Daß Ketzeramen im vierten Jahrhundert selten die genannten Personen bezeichnen, wurde in der jüngeren Forschung vor allem anhand von Literatur aus den nachnizänischen Streitigkeiten gezeigt.¹ Dabei wurde die Erkenntnis vertieft, daß solche Pseudonyme keine Form des „Datenschutzes“ darstellen, also zur Verschlüsselung von Informationen dienen, sondern literarische Zugeständnisse sind² oder zum Arsenal kategorisierender Standardwaffen der rhetorischen Auseinandersetzung gehören. Über die Erkenntnis der hermeneutisch-soziologischen Funktion von Etikettierungen hinaus wurde aber auch herausgestrichen, daß häresiologische Bezeichnungen in der Regel nicht ohne Rücksicht auf die mit ihnen verbundenen Spezifika oder *Typica* verliehen wurden. Aus Ketzerhüten sind—wenn auch mit größerer Vorsicht als es in der älteren Forschung bisweilen geschehen war—durchaus Aufschlüsse zu gewinnen sowohl über den, der einen entprechenden zu tragen bekam, als auch über den, der ihn verlieh.

Auch PA nennt seine Gegner „wie bei den Ketzerbestreitern des vierten Jahrhunderts weithin üblich“ nicht mit ihren eigenen Namen,³ sondern spricht von „Arianern“, „Ariomaniten“, „Leuten um Euseb“,

¹ Cf. G. C. Stead, *Rhetorical Method*; R. Lyman, *A Topography of Heresy*, 46 (mit weiterer Lit.): „Following second and third century heresiological models, these authors (sc. Cyril of Jerusalem, Athanasius, Gregory of Nyssa) in part defined their theological conflicts by classifying and defining the opposing opinions and persons in relation to previously condemned positions. Rather than merely polemical artifacts, these labels of ‘Sabellian’ or ‘Samosatene’ provide maps of truth and error which reveal as much about the concerns of the authors and their communities as about their perspective on their opponents“; cf. ebd. 61f. (mit dem Hinweis auf den dogmatischen Aussagewert von häresiologischen Klassifizierungen); R. M. Hübner, *Apolinarius*, 126.

² Cf. E. Schwartz, *Zwei Predigten*, 31: „Das seit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert festgewordene Formgesetz, das verbietet, im gehobenen Stil lebende Personen mit Namen zu nennen, gilt auch für die christliche Predigt, sobald sie literarische Ansprüche macht“; was E. Schwartz für die christliche Predigt heraushebt, hat zumeist auch Gültigkeit für die theologische Apologetik, auch wenn man Schwartz’ Beobachtung heute gewiß weniger apodiktisch formulieren würde.

³ Cf. R. M. Hübner, *Apolinarius*, 12.

dem „Samosatener“ und den „Leuten des Samosateners“; auch an den Stellen, an denen er von „Arius“ und von „Sabellius“ spricht, dienen diese Namen zur häresiologischen Kategorisierung aktueller gegnerischer Meinungen.⁴ Die Frage, wer nun aber mit den verschiedenen Namen tatsächlich gemeint ist, bedarf einer sorgfältigen Untersuchung.⁵ Auch wenn Markell von Ankyra als „der Sabellianer des 4. Jahrhunderts“ gilt,⁶ dürfen Etikettierungen wie „Sabellianisierende“ und „Hellenisierende“ nicht vorschnell dazu verleiten, sie ungeprüft einzelnen Personen oder Gruppen anzuheften.⁷ Im Gegenteil, die Bezeichnungen müssen, wie die Einzeluntersuchungen weiter unten bestätigen, jeweils im Kontext auf ihre Funktion und ihren genauen Informationsgehalt hin befragt werden.⁸

1.2 Die gegnerischen Schriften

Die heute kaum noch bezweifelte Erkenntnis, daß in c. Ar. IV der Theologie des Markell von Ankyra entgegengetreten wird, bildet in diesem Kapitel den Ausgangspunkt.⁹ Sie wird weiter gestützt durch die nachfolgenden Vergleiche zwischen den gegnerischen Thesen, die

⁴ Cf. zu den „Arianern“ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6; 14; 15 (50,4; 58,18; 60,8 S.); zu den „Ariomaniten“: ebd. 8 (52,12 S.); zu den „Leuten um Euseb“: ebd. 8 (52,12.22 S.); zu „Arius“: ebd. 17; 25 (62,9; 72,19 S.); zu „Sabellius“: ebd. 2; 3; 9; 13; 17; 25 (45,22.46,5; 46,22; 53,8; 57,13; 61,20.62,8; 72,20.73,11 S.); zu dem „Samosatener“ ebd. 34; 35 (83,20; 85,3 S.); zu den „Leuten des Samosateners“: ebd. 30; 31; 32 (79,1; 80,15; 81,19f. S.).

⁵ Über die bisherigen Versuche der Identifizierung der Gegner in c. Ar. IV cf. die Forschungsgeschichte, Kapitel I.

⁶ M. Tetz, Markell von Ankyra III, 159; cf. M. Simonetti, Sabellio e il sabellianismo, 28.

⁷ So geschehen bei A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 91 und von ihm übernommen: J. Slomka, Il Quarto Discorso, 29f.70.

⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3; 10 (47,15; 54,5f. S.).

⁹ Daß diese Erkenntnis zu einer einseitigen Sicht der Gegnerschaft von c. Ar. IV geführt hat, wurde in der Forschungsgeschichte, Kapitel I, nachgewiesen. Das jüngste Beispiel für eine Untersuchung, die vornehmlich den „antimonarchianischen“ und antimarkellischen Charakter von c. Ar. IV herausstellt, ohne die „antiarianische“ bzw. „antieusebianische“ Position exakt zu bestimmen, ist: J. Slomka, Il Quarto Discorso, 29-64 (zu Markell als Gegner), 65-69 (zu den Samosatenern als Gegner), 70-74 (zu Sabellius als Gegner), 75-84 (zu den Arianern als Gegner); dennoch meint auch er (ebd. 75): „L'autore, lo abbiamo visto, è interessato soprattutto alla polemica contro Marcello; però anche gli ariani, i più importanti eretici di questo periodo, in opposizione ai quali lo stesso Marcello aveva sviluppato tutta la sua dottrina, non possono essere ignorati in un'opera che, come questo discorso, ha lo scopo di difendere l'ortodossia.“

PA bekämpft, und den Lehrmeinungen des Markell.¹⁰ Markell ist jedoch, wie oben angedeutet wurde und wie sich herausstellen wird, nicht der einzige Gegner, der namhaft gemacht werden kann.

PA bezieht seine eigene Position, die im Kapitel zuvor skizziert wurde, vor allem in Auseinandersetzung mit Eusebius von Cäsarea und dessen antimarkellischen Schriften „Contra Marcellum“ und „De ecclesiastica theologia“, dann aber auch mit den von diesem darin zitierten Markellfragmenten und schließlich nicht zuletzt mit den in letzteren enthaltenen und von Markell bekämpften Asteriustexten.¹¹

Die Antworten, die PA auf Asterius und Eusebius gibt, verraten seine gute Kenntnis der aktuellen eusebianischen Diskussionsbeiträge und seine Gabe, zwischen verschiedenen eusebianischen Ansätzen zu unterscheiden. Dies ist um so höher einzuschätzen, als Eusebius in seinen Antworten auf Markell den ihm nahestehenden Asterius meist mitverteidigt—und zwar in der Regel stillschweigend—und nur an ganz wenigen Stellen deutlicher zu erkennen gibt, daß er, angeregt durch die Kritik des Markell, sich in einigen markanten Punkten von Asterius' Theologie und zum Teil von eigenen, früheren theologischen Positionen distanziert.

Doch nicht nur die von Eusebius aufbewahrten Markellfragmente

¹⁰ Cf. G. Feige, Die Lehre Markells, 172-182; J. Slomka, Il Quarto Discorso, 32-69.

¹¹ Soweit ich sehe, ist die asterianische Gegnerschaft bisher noch nicht ernsthaft erwogen worden; überhaupt keine Berücksichtigung und Erwähnung findet Asterius in den jüngst erschienenen Werken von G. Feige, Die Lehre Markells und J. Slomka, Il Quarto Discorso; letzterer kommt in der Bestimmung der Gegner zu widersprüchlichen Ergebnissen (vgl. die Einzeluntersuchungen weiter unten), weil ihm—wie manchem vor ihm—entgangen ist, daß der Verfasser von c. Ar. IV vor allem in den ersten zwölf Kapiteln oftmals in einem Zug gegen mehrere Gegner argumentiert. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 91-101 wurde mit zu wenig Aufmerksamkeit gelesen. Er nämlich sah bereits in c. Ar. IV 1 nicht nur eine Widerlegung des „Arianismus“, sondern verwies auf die in diesem Kapitel widerlegte Zwei-Weisheiten-Lehre, zu der er auf Vergleichsstellen aus Ath., c. Ar. I 5f.; II 35.41 und aus Euseb. Caes., de eccl. theol. II 7f. aufmerksam machte; alleine diese aber hätten schon auf die Spur des Asterius führen müssen. Auch der von A. Stegmann in diesem Zusammenhang zitierte Th. Zahn, Marcellus wurde überlesen. Th. Zahn hatte, wie A. Stegmann richtig angibt (93), erkannt, daß c. Ar. IV 2 weder die Lehre des Sabellius, noch ganz die des Markell, am wenigsten aber die arianische zugrunde liegt. Ohne diesem Hinweis allerdings gründlich nachzugehen, folgerte A. Stegmann, daß PA „nicht reinlich seine Gegner schied, sondern eine freie Synthese der verschiedenen Richtungen vornahm“ (93). Auch wenn diese These durch die Untersuchung weiter unten zum Teil bestätigt wird, wäre das Ergebnis A. Stegmanns präziser ausgefallen, wenn er aus dem Amalgam von PA die spezifische Theologie Markells herausgeschält hätte; dann wären auch die Profile der anderen in c. Ar. IV bekämpften Theologien klarer hervorgetreten.

und die in ihnen sich findenden Asteriustexte haben das Augenmerk von PA auf Eusebs Schriften gegen Markell gelenkt, auch dessen Widerlegung Markells selbst fand sein Interesse. Immer wieder liest er jene zusammen mit der antimarkellischen Interpretation, die Eusebius ihnen angedeihen ließ. „Contra Marcellum“ und „De ecclesiastica theologia“ studierte er wohl recht sorgfältig, da seine eigenen antimarkellischen Überlegungen zu einem Gutteil auf der Grundlage von Eusebs Einwänden fußen. Dennoch herrscht keine sklavisches Abhängigkeit des PA von Eusebius. Deutlich genug kritisiert er auch Eusebs Antwortversuche auf Markell. Vor allem gleich zu Beginn von c. Ar. IV wird die antiasterianische und antieusebianische Tendenz spürbar. Und von daher versteht sich, warum dieser Text auch als Rede „Gegen die Arianer“ bezeichnet werden konnte.

Außer mit Asterius und Eusebius auf der einen Seite und mit Markell auf der anderen Seite setzt sich PA auch mit Lehren auseinander, die in Kreisen von Markellschülern, insbesondere von Photin von Sirmium, vertreten wurden.

Es sind demnach folgende Gegner und gegnerische Schriften zu nennen, die den Hintergrund der Auseinandersetzung bilden, welche in c. Ar. IV ihren Niederschlag gefunden hat:

1.2.1 Als erstes ist auf das umfangreiche Buch hinzuweisen, das Markell von Ankyra gegen Asterius von Kappadokien und die übrigen Eusebianer, unter ihnen auch gegen Eusebius von Cäsarea, zwischen 330 und 337 verfaßt hatte und dessen Titel wir nicht kennen.¹²

¹² Cf. Markell, fragmenta; zur (allerdings polemischen) Charakterisierung des Werkes cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (1,11-2,12 Kl./H.); in wieweit Fragmente von Markells Brief, den Euseb. Caes., c. Marc. II 1 (32,22-26 Kl./H.) erwähnt, unter den übrigen Markellfragmenten zu vermuten sind, ist ungeklärt. E. Klostermann argumentiert in der Einleitung zu seiner Edition von Euseb. Caes., c. Marc. und de eccl. theol. gegen F. C. Conybeare, daß mit diesem Brief des Markell nicht dessen Epistel an Julius von Rom gemeint ist, sondern daß Eusebius möglicherweise „dieselbe Schrift Marcells, die er sonst γράμμα, γραφή oder σύγγραμμα nennt, als ἐπιστολή bezeichnet, oder vielleicht einen einleitenden Dedicationsbrief an Konstantin“ im Auge hat (XII mit Hinweis auf Th. Zahn, Marcellus, 46); zur Datierung des Markellwerkes cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 129¹⁴ (mit älterer Lit.) und K. Seibt, Die Theologie des Markell, 241-244; K. Seibt überzeugt zwar mit seiner Datierung der antimarkellischen Werke des Eusebius (kurz nach dem 22. Mai 337), seine Ableitungen (ebd. 243) für die Entstehungszeit von Markells Schrift („im Laufe des Jahres 336“) und die Datierung der Synode von Konstantinopel („Ende 336 oder Anfang 337“) beruhen jedoch auf den Annahmen, „daß weder Markell zögerte, sein vollendetes Buch dem Kaiser zu überreichen, noch dieser, die Synode einzuberufen, noch Euseb von Caesarea, das Urteil der Synode durch seine Schriften CM und ET zu verteidigen“ (ebd. 243). Wenn man sich aber vergegen-

Dieses Werk lag PA vielleicht in einer umfangreicheren Version vor als in der Fassung, die uns durch die Auszüge des Eusebius von Cäsarea in seinen Streitschriften „Contra Marcellum“ und „De ecclesiastica theologia“ bewahrt blieb.¹³

Markell hatte nach Angabe des Eusebius das Buch persönlich Kaiser Konstantin überreicht, der es dann zur Prüfung an eine nicht näher datierbare, nach Konstantinopel einberufene Synode weitergab.¹⁴ Darf man einer Notiz des Sozomenus trauen, dann waren Kopien des Buches um diese Zeit zumindest in Galatien im Umlauf.¹⁵ Nach eigenen Auskünften setzte Markell in seinem Buch mit der Widerlegung ausführlich und detailliert bei Ausführungen des Asterius von Kappadokien an, die er in einem wiederum nicht genau datierbaren, aber vermutlich nach Nizäa geschriebenen Brief des Asterius las. Mit diesem Brief hatte Asterius Ausführungen des Eusebius von Nikomedien aus einem Schreiben an Paulinus von Tyrus zu verteidigen gesucht.¹⁶ Indem Markell vor allem Asterius entgegentrat und verdeutlichte, daß die eusebianischen „sogenannten Führer der Gemeinde“ in ihrem Denken von Asterius' Theologie beeinflußt waren, wollte er die Eusebianer insgesamt treffen.¹⁷

1.2.2 Als nächstes sind die Schriften des Asterius von Kappadokien

wärtigt, was mit all dem gemeint ist (Markells Schrift war recht umfänglich und ihre Erstellung, Abschrift, Übersendung, Lektüre, Beurteilungen, die Vorbereitungen und die Durchführung der Synode, das Exzerpieren des Textes durch Eusebius, die Abfassung der Widerlegungen, deren Abschriften, Versendung ... wurden in einer Zeit ohne Fax und Computer und im Rahmen einer ausgeprägten politischen Aktivität von Bischöfen und Kaiser bewerkstelligt) und daß die Antilogie eines Bischofs gegen einen Laien kaum die erste Priorität im Alltagsgeschäft gehabt haben wird (Eusebs andere in dieser Zeit entstandene Schriften beweisen dies), so wird man doch mehr als das knappe Jahr für die Spanne zwischen der Abfassung von Markells Werk und der Synode von Konstantinopel ansetzen müssen. Doch leider liegt auch das Datum der Synode nicht fest.

¹³ Zu Euseb. Caes., *contra Marcellum*; ders., *de ecclesiastica theologia* cf. das Quellenverzeichnis.

¹⁴ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. II 4 (58,7-11 Kl./H.); Hilar. Pict., coll. antiar. Paris. A IV 1,3 (50f. F.); E. Schwartz, *Geschichte*, 235; A. M. Ritter, *Dogma*, 172; R. M. Hübner, *Apolinarius*, 129; G. Feige, *Die Lehre Markells*, 13f.; K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 241-244.

¹⁵ Cf. Sozom., *hist. eccl.* II 33 (377f. B./G./S.); G. Feige, *Die Lehre Markells*, 14.

¹⁶ Cf. Markell, frg. 28 (57); 65 (1) (189,16-18; 197,9f. Kl./H.); cf. Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 34.

¹⁷ Cf. Markell, frg. 81 (116) (202,35-203,2 Kl./H.); cf. ebd. 85 (118) (203,24 Kl./H.).

zu nennen.¹⁸ Wegen des fragmentarischen Bestandes des in seiner Entstehung nicht genau datierbaren Markellbuches läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen, ob PA lediglich auf das asterianische Material zurückgriff, das ihm bei der Lektüre von Markells Schrift vor Augen lag, oder ob er darüber hinaus auf weitere Werke des Asterius rekurrierte. Für die letzte Möglichkeit spricht, daß Markell seinen Gegner selten zitiert und meistens referiert, in c. Ar. IV jedoch Asterius auch wörtlich wiedergegeben wird, wie sich aus einem Vergleich einiger Passagen aus c. Ar. IV mit asterianischen Texten, die bei Athanasius aufbewahrt sind, ergibt.¹⁹

1.2.3 Herausragende Quellen für c. Ar. IV, was sowohl die Thesen der Gegner als auch die Argumente zu deren Widerlegung anbelangt, sind Eusebius' von Cäsarea zwei antimarkellischen Werke „Contra Marcellum“ und „De ecclesiastica theologia“, aber auch seine Schrift „Demonstratio evangelica“.²⁰ Letztere gehört zu den älteren, vornizänischen Schriften des Eusebius,²¹ erstere dürften, wie K. Seibt im Anschluß an T. D. Barnes überzeugend dargelegt hat, nach dem 22. Mai 337, dem Todestag Kaiser Konstantins, entstanden sein,²² zu-

¹⁸ Zum Bestand des erhaltenen Werks cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 33-37; W. Kinzig, Art. Asterius.

¹⁹ Cf. weiter unten S. 200. 214.

²⁰ Cf. Socr., hist. eccl. I 36 (87,1-3 H.): ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ σύγγραμμα ὁ Παμφίλου Εὐσέβιος ἐν τρισὶν βιβλίοις ἀνέτρεψεν, ἐξελέγξας τὴν κακοδοξίαν αὐτοῦ; Sokrates kennt offensichtlich lediglich die drei antimarkellischen Bücher Eusebs „De ecclesiastica theologia I-III“; dies wird bestätigt durch die ausführlichen Zitate, die in Socr., hist. eccl. II 21 (120,16-23 = Euseb. Caes., de eccl. theol. I 8,4-9,2; 120,25 -212,14 = Euseb. Caes., de eccl. theol. I 9,6-10,2; 121,18-122,23 = Euseb. Caes., de eccl. theol. III 2,8-12) aus dem „ersten“ und „dritten Buch“ „gegen Markell“ angeführt werden, die aber aus Euseb. Caes., de eccl. theol. I und III stammen, cf. E. Klostermann, Einleitung, Xf.

Auch G. Feige, Die Lehre Markells, 174 nimmt an, daß der Verfasser von c. Ar. IV Eusebs antimarkellische Schriften zur Kenntnis genommen hat: „(Es) bleibt die Möglichkeit bestehen, daß der Apollinarist trotz seiner Kritik an den Eusebianern antimarkellische Argumentationsformen Eusebs von Cäsarea aufgegriffen haben kann“; ebd. 176: „Es dürfte deutlich geworden sein, daß der Apollinarist bereits in den ersten Kapiteln seiner Schrift ähnliche Argumente wie Euseb gebraucht und neben arianischen Vorstellungen vor allem die Lehre Markells bekämpft ..., so daß es durchaus möglich sein könnte, daß er sich an dessen (sc. Eusebs) Kritik orientiert hat.“

²¹ Zur Datierung (mit älterer Lit.) cf. F. Winkelmann, Euseb, 190.

²² Cf. T. D. Barnes, Emperor and Bishops, 64f.; K. Seibt, Die Theologie des Markell, 242f.; als Argument dient, daß Eusebius in c. Marc. II 4 (58,4f. K1/H.) den Kaiser als „dreimal selig“ bezeichnet, was darauf hinweist, daß er zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben war. Auch wenn andere Schriftsteller (Arius, Athanasius) auch Lebende als Selige benennen konnten (cf. G. Bardy, Asténius, 228²;

nächst wurde „Contra Marcellum“ abgefaßt, einige Zeit später „De ecclesiastica theologia“ geschrieben. In „De ecclesiastica theologia“ wird von den Bischöfen gesagt, daß sie „von der Gemeinschaft mit Markell Befreite“ sind.²³ Markell dürfte also zur Zeit der Abfassung dieser Schrift noch nicht wieder in seine Diözese zurückgekehrt sein, die Entstehung der antimarkellischen Werke des Eusebius fällt folglich in die Zeit vor Markells Amnestie durch die Konstantinsöhne.²⁴

Mit seinen beiden antimarkellischen Schriften verteidigt Eusebius die eusebianische Partei und ihre theologischen Positionen zwar polemisch, jedoch nicht einfach pauschalierend und undifferenziert.²⁵ Mehrfach greift er Themen und Gedanken auf, die er bereits in seiner „Demonstratio evangelica“ entfaltet hatte,²⁶ entwickelt, wie bereits angedeutet, jedoch auch Positionen, die nicht nur von solchen des Asterius und des Arius, sondern auch von manchen eigenen, früher von ihm vertretenen Meinungen abweichen.

1.2.4 Einen Stein des Anstoßes für den Theologen bildet die Weiterentwicklung der markellischen Lehre in den Thesen von Markells Diakon Photin, dem späteren Bischof von Sirmium. Leider sind weder eine Schrift Photins noch Teile der Gegenschriften des Diodor von Tarsus oder des Audentius erhalten geblieben,²⁷ so daß sich zwar aufgrund anderer Nachrichten über die photinischen Lehren nachweisen läßt, daß Photin einer der Gegner von PA ist, es läßt sich aber nicht mehr eruieren, welche der photinischen Schriften von ihm in c. Ar. IV bekämpft werden.²⁸

Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 34), gilt speziell für Eusebius, daß er diesen Begriff Verstorbenen vorbehält; so bezeichnet er den Kaiser in seiner nach dessen Tod verfaßten Vita Constantini über zwanzigmal als „dreimal selig“, während er in seiner auf Konstantin gehaltenen Trizennatsrede des Kaisers vom 25.7.336 diesen kein einziges mal mit „dreimal selig“ tituliert, cf. T. D. Barnes, Emperor and Bishops, 64⁷⁵; K. Seibt, Die Theologie des Markell, 243.

²³ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 1 (62,2 Kl./H.); cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell, 243.

²⁴ Cf. das Schreiben der orientalischen Synode von Serdika, in: Hilar. Pict., coll. antiar. Paris. A IV 1,9 (55,12-14 F.); E. Schwartz, Geschichte, 269-278; T. D. Barnes, Emperor and Bishops, 64; K. Seibt, Die Theologie des Markell, 243.

²⁵ Cf. M. Vinzent, Die Gegner; Zurückhaltung bei der Verteidigung des Asterius erweisen bereits die einleitenden Bemerkungen in Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (1,11-2,12 Kl./H.).

²⁶ Zum Nachweis cf. G. Feige, Die Lehre Markells, 63-76.

²⁷ Cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 164.

²⁸ Vgl. die Zurückhaltung bei J. Slomka, Il Quarto Discorso, 65 - 69 (cf. weiter unten).

1.2.5 Inwieweit Synodalerklärungen der dreißiger oder vierziger Jahre in c. Ar. IV berücksichtigt werden, oder ob umgekehrt diese von c. Ar. IV beeinflußt sind, wurde in Kapitel II dieser Untersuchung erhellt.

Aus der Liste der gegnerischen Schriften wird bereits offenkundig, daß in c. Ar. IV diejenigen Texte zentrale Rollen spielen, die in der Auseinandersetzung zwischen dem Kreis der Eusebianer einerseits und Markell und Photin andererseits entstanden sind. Die Gegenschriften stammen, soweit sie für uns in ihrer Entstehungszeit zu bestimmen sind, alle aus den Jahren nach 325 und vor 339, einer Zeit intensiven theologischen Ringens, das begleitet war von den bedeutenden Synoden in Tyrus und Konstantinopel. Dieser Zeit folgten Jahre, in denen auf einer ganzen Reihe weiterer Synoden pro und contra Markell und Photin oder pro und contra Asterius und Eusebius theologische Formeln und Anathematismen aufgestellt wurden.²⁹ Diese Reihe wurde eröffnet durch die Ende 340/Anfang 341 unter Julius abgehaltene Synode in Rom, auf der Markells und Athanasius' Rechtgläubigkeit bestätigt wurde, und durch die wohl wenig später in Antiochien tagende Enkänien synode, auf der Markell und Athanasius weiterhin als anathematisiert galten.³⁰ Es ergibt sich folgende Zeitübersicht:

325	?	330-337	?	22.5.337	?	340/1	341
Syn. Nic.	Ast., ep. für Markell	Syn. c. Ast.	Tod Konstantins	Euseb. Caes., c. Marc.; de eccl. theol.	Syn. Rom.	Syn. Ant. in Encain.	

Gehört auch c. Ar. IV in diese Zeittabelle und, wenn ja, an welcher Stelle hätte diese Schrift zu stehen? Aus welchem Blickwinkel betrachtet PA den Streit zwischen Asterius, Markell, Eusebius und

²⁹ Trotz der von verschiedenen Forschern zu Recht herausgestellten machtpolitischen Interessen, die bei den synodalen Auseinandersetzungen eine Rolle gespielt haben, ist die Intensität des gegenseitigen Ringens doch auch ein Ausdruck des nicht enden wollenden Mühens dieser Christen um die *unitas ecclesiae*.

³⁰ Zu beiden Synoden cf. weiter oben Kapitel II, außerdem: M. Vinzent, Die Gegner.

Photin³¹? Diesen Fragen soll anhand des nachfolgenden Rekonstruktionsversuches der Diskussion aus der Perspektive von PA und dessen Widerlegung seiner Gegner nachgegangen werden.

1.3 *Die Methode und die Art der Widerlegung*

Ohne Proöm und ohne Hinweis auf bestimmte Gegner beginnt der Verfasser von c. Ar. IV mit der Darlegung seiner Theologie. Wüßte man nicht aus den nachfolgenden Abschnitten und Kapiteln um die ständigen Auseinandersetzungen des Verfassers mit gegnerischen Thesen, würde man aufgrund der ersten Sätze nicht ahnen, daß es sich in c. Ar. IV um eine weitgehend apologetische Schrift handelt. Die Eröffnung erweckt jedenfalls den Eindruck, als hielte man eine dogmatische Abhandlung in Händen.³² Der Absicht, einen positiven, nichtaporetischen Aufweis und Lösungen theologisch kontrovers diskutierter Fragen zu bieten, bleibt der Verfasser tatsächlich bis zum Ende von c. Ar. IV treu. Ihm ist nicht wie Eusebius von Cäsarea daran gelegen, seine Gegner namentlich und theologisch als Häretiker zu brandmarken. Er veranstaltet darum auch keine apologetisch kommentierte Textsammlung oder eine polemische Skizze der Theologie seiner Gegner. Statt dessen setzt er sich mit Leidenschaft denkerisch mit den Ansätzen seines jeweiligen Gegenübers—oder seiner jeweiligen Gegenüber—auseinander. Er versucht, die theoretischen Grundlagen gegnerischer Aussagen zu erkennen, verfolgt deren möglichen Implikationen, faßt Argumente verschiedener Gegner bei sich berührenden Topoi zusammen und widerlegt das Systematisierte wiederum analysierend. In radikaler und unerbittlicher Weise stellt er dem, was seiner Meinung nach Aporien und Scheinlösungen sind, eigene Überlegungen entgegen. Seine Polemik beschränkt er auf einen stellenweise bissigen Unterton und auf prägnante, fast spöttische Ausbrüche, mit denen er meist gegnerische Aporien, die er offengelegt hat, quittiert. Sein wiederholt ausgesprochenes Hauptziel ist es, die Lösungsvorschläge der verschiedenen Gegner auf die ihnen zugrundeliegenden gemeinsamen theologischen Voraussetzungen zurückzuführen

³¹ Photin ist lediglich wegen der Nichterhaltung seiner Schriften nicht in die Liste eingetragen. Daß mit seinem Wirken aber durchaus schon vor 342 zu rechnen ist, wurde in Kapitel II (S. 85f.) erläutert.

³² Zur Sprache und zum Stil des Textes cf. Kapitel II.

und diese als unwahre Grundlagen zu entlarven.³³ Aufgrund neuer Ausgangsüberlegungen stellt er sodann den als Aporien erkannten Schlüssen eigene Alternativen entgegen.

Innerhalb der Darstellung gegnerischer Argumente beschränkt er sich nicht nur auf Thesen, die in der Diskussion tatsächlich vorgebracht wurden, sondern entwickelt die verschiedenen Ansätze über das von den Gegnern Geäußerte hinaus weiter und treibt die gegnerische Argumentation in theoretisch mögliche, manchmal auch deutlich unsinnige oder wenigstens groteske Überlegungen zum Aporien-erweis hinein.

Dieses methodische Verfahren von PA erschwert naturgemäß die Rekonstruktion und Bestimmung der von ihm behandelten gegnerischen Ansätze. Die Abgrenzung und Zuschreibung einzelner Überlegungen an bestimmte Gegner muß äußerst umsichtig vorgenommen werden. Und nur mit großer Vorsicht darf unmittelbar von Widerlegungen PAs auf gegnerische Denkansätze oder Thesen geschlossen werden.³⁴

1.4 Die Gliederung und die Themen der Diskussion

Die grobe Gliederung und die einzelnen Themen der Diskussion lassen sich dem systematischen Aufbau in Kapitel II entnehmen.³⁵ Im Detail weicht die nachfolgende Rekonstruktion der Diskussion jedoch von dieser Systematik ab, um die Positionen der bekämpften Gegner klarer hervortreten zu lassen.

2. Rekonstruktion der Diskussion

Bei dem Rekonstruktionsversuch der Diskussion wird wegen der komprimierten und inhaltsübergreifenden Form gegnerischer Widerlegung vor allem in c. Ar. IV 1-11 bei diesen Abschnitten zunächst

³³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (53,3 S.): ἐξ ἴσου κενεμβατοῦντες; cf. ebd. 11 (54,20 S.): ἐξ ἴσου ἢ καὶ μείζονως ἀσεβοῦντες.

³⁴ An einer Stelle, Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (54,14.18-20 S.), schien es mir trotz aller Vorsicht und wenigstens unter Vorbehalt erlaubt, eine weitgehend wörtliche Aufnahme oder wenigstens ein deutliches Referat einer bestimmten gegnerischen Argumentation anzunehmen, cf. Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 96.211-213.

³⁵ Cf. Kapitel II.

(I) von den durch den Theologen gebotenen gegnerischen Thesen ausgegangen, die erst in einem zweiten Schritt (II) daraufhin befragt werden, aus welcher Quelle er sie entnommen hat und wem der eine oder andere Gedanke zuzuschreiben ist oder welche Schlüsse als Extrapolate von PA zu gelten haben.

Einige gegnerische Thesen werden in verschiedenen Varianten durch den gesamten Traktat hindurch behandelt. Sie lassen sich auf einen kurzen Nenner bringen: Sohn, Christus und Logos bezeichnen nicht denselben, sondern Unterschiedliche. In dieser Differenzierung sieht PA die große Übereinstimmung all seiner Gegner, auch wenn die Art der Differenzierung von Christus, Sohn und Logos in den Konzepten der verschiedenen Gegner jeweils unterschiedlich ausfällt.

Diesem gemeinsamen Nenner liegt, wie PA herausstellt, ein unwahrer Gottesbegriff und daraus folgend eine aporetische Prinzipienlehre zugrunde.

2.1 Gott ist der Erzeuger und der Gezeugte, der Ursprung und der Entsprungene, oder: Refutatio der den Gegnern (Asterius, Eusebius, Markell und Photin) gemeinsamen Prinzipienlehre und Logoslehre - Ps.-Ath., c. Ar. IV 1-7 (44,1-52,11 S.)

Folgende systematische Schwerpunkte der Diskussion sind zu unterscheiden:

2.1.1 Gegen Zweiursprünglichkeit und Vielursprünglichkeit

2.1.2 Gott — kein Kompositum

2.1.3 Christus — kein Selbstprodukt

2.1.4 Christus — kein Produkt Gottes

2.1.5 Gegen eine Differenzierung von göttlichem Sein und Wirken

2.1.6 Gegen eine Fehldeutung der Titel „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24)

2.1.7 Der Mittler — Mensch oder Gott?

In den Unterpunkten 2.1.1 - 2.1.2 wird vornehmlich auf c. Ar. IV 1f. rekurriert, in 2.1.3 - 2.1.4 auf c. Ar. IV 3f., während in 2.1.5 ein grundsätzliches Thema behandelt wird, welches sich auf die ersten vier Kapitel von c. Ar. IV bezieht. 2.1.6 knüpft an c. Ar. IV 1-4 an, basiert aber weitgehend auf der Interpretation von c. Ar. IV 5 und bildet die Brücke zur Behandlung von c. Ar. IV 6f., welche in 2.1.7 im Mittelpunkt steht.

2.1.1 Gegen Zweiursprünglichkeit und Vielursprünglichkeit

I. Wegen der Komplexität des in diesem und dem folgenden Unterpunkt vor allem zu besprechenden Textes folgt zum besseren Verständnis der nachfolgenden Ausführungen zunächst eine recht wörtliche Übersetzung von c. Ar. IV 1f.:³⁶

„1. Aus Gott Gott ist der Logos: denn (es heißt) ‘Gott war der Logos’ (Joh 1,1), und wiederum ‘Denen die Väter (sind) und aus denen Christus (ist), der über allen seiende Gott, gepriesen in allen Äonen, amen’ (Röm 9,5). Und da er aus Gott Gott ist und Christus Gottes Logos, Weisheit, Sohn und Kraft (ist) (cf. 1 Kor 1,24), deshalb wird in den göttlichen Schriften ein einziger Gott verkündet (cf. 1 Kor 8,6). Denn weil der Logos Sohn des einzigen Gottes ist, wird er auf ihn, von dem er auch ist, bezogen, so daß Vater und Sohn zwar zwei sind, die Einzigkeit der Gottheit aber ungetrennt und unzerrissen ist.

Man könnte es auch folgendermaßen sagen: (Es gibt) einen einzigen Ursprung der Gottheit, und nicht zwei Ursprünge, woraus im eigentlichen Sinn auch ein Einursprung (oder: eine Monarchie) folgt. Aus diesem Ursprung aber ist der Logos der Natur nach Sohn, nicht als ein anderer Ursprung.

1. ἐκ θεοῦ θεός ἐστιν ὁ λόγος· καὶ ‘θεὸς’ γὰρ ‘ἦν ὁ λόγος’ (Joh 1,1)· καὶ πάλιν· ‘ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεός· εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν’ (Röm 9,5). καὶ ἐπειδὴ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ τοῦ θεοῦ λόγος, σοφία, υἱὸς καὶ δύναμις ἐστιν ὁ Χριστός (cf. 1 Kor 1,24), διὰ τοῦτο εἰς θεὸς ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς καταγγέλλεται (cf. 1 Kor 8,6). τοῦ ἐνὸς γὰρ θεοῦ υἱὸς ὧν ὁ λόγος, εἰς αὐτόν, οὗ καὶ ἔστιν, ἀναφέρεται· ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιτον.

λεχθεῖη δ’ ἂν καὶ οὕτως· μία ἀρχὴ θεότητος, καὶ οὐ δύο ἀρχαί, ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστίν. ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς ἀρχῆς ἐστὶ φύσει υἱὸς ὁ λόγος, οὐχ ὡς ἀρχὴ ἑτέρα

³⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1f. (43,1-46,11 S.).

für sich existierend und auch nicht außerhalb von diesem geworden, damit es nicht durch die Andersheit einen Zweieursprung (eine Dyarchie) und einen Vielursprung (eine Polyarchie) gibt, sondern (er ist) des einzigen Ursprungs eigener Sohn, eigene Weisheit, eigener Logos, weil er aus ihm ist. Denn nach Johannes (heißt es): 'In' diesem Ursprung 'war der Logos, und der Logos war bei Gott' (Joh 1,1); denn der Ursprung ist Gott; und da er (sc. der Logos) aus ihm (sc. dem Ursprung) ist, deshalb auch 'war der Logos Gott' (Joh 1,1). Wie aber ein einziger Ursprung und demgemäß ein einziger Gott (1 Kor 8,6) (ist), so ist es auch die einzige wahrhaft und wirklich und wesenhaft seiende Ousia und Hypostase, die sagte: 'Ich bin der Seiende' (Ex 3,14), und (es sind) nicht zwei, damit (es) keine zwei Ursprünge (gibt). Aus dem einzigen (sc. Ursprung) aber ist der Logos, die Weisheit, seine (sc. des Ursprungs) eigene und ungetrennt aus ihm existierende Kraft der Natur nach und wahrhaft Sohn.

Wie aber kein anderer (Ursprung ist), damit es keine zwei Ursprünge (gibt), so ist der Logos aus dem einzigen (sc. Ursprung) kein losgelöster (Logos) oder einfach ein bezeichnender Laut, sondern ein wesenhafter Logos und eine wesenhafte Weisheit, die wahrhaft der Sohn ist. Wäre er (sc. der Logos) nämlich nicht wesenhaft, würde Gott in den Wind reden und besäße einen Leib nicht besser als die

καθ' ἐαυτὸν ὑφεστῶς οὐδ' ἔξωθεν ταύτης γεγονώς, ἵνα μὴ τῇ ἑτερότητι δυαρχία καὶ πολυαρχία γένηται, ἀλλὰ τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἴδιος υἱός, ἰδία σοφία, ἴδιος λόγος ἐξ αὐτῆς ὑπάρχων. κατὰ γὰρ τὸν Ἰωάννην· 'ἐν' ταύτῃ τῇ ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν' (Joh 1,1)· θεὸς γάρ ἐστιν ἡ ἀρχή· καὶ ἐπειδὴ ἐξ αὐτῆς ἐστιν, διὰ τοῦτο καὶ 'θεὸς ἦν ὁ λόγος' (Joh 1,1). ὥσπερ δὲ μία ἀρχή, καὶ κατὰ τοῦτο εἷς θεός (1 Kor 8,6), οὕτως ἡ τῷ ὄντι καὶ ἀληθῶς καὶ ὄντως οὐσα οὐσία καὶ ὑπόστασις μία ἐστὶν ἡ λέγουσα 'ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν' (Ex 3,14), καὶ οὐ δύο, ἵνα μὴ δύο ἀρχαί. ἐκ δὲ τῆς μιᾶς φύσει καὶ ἀληθῶς υἱὸς ὁ λόγος, ἡ σοφία, ἡ δύναμις ἰδία ὑπάρχουσα αὐτῆς καὶ ἐξ αὐτῆς ἀχώριστος.

ὥσπερ δὲ οὐκ ἄλλη, ἵνα μὴ δύο ἀρχαί, οὕτως ὁ ἐκ τῆς μιᾶς λόγος οὐ διαλελυμένος ἢ ἀπλῶς φωνὴ σημαντική, ἀλλ' οὐσιώδης λόγος καὶ οὐσιώδης σοφία, ἥτις ἐστὶν ὁ υἱὸς ἀληθῶς. εἰ γὰρ δὴ μὴ οὐσιώδης εἶη, ἔσται ὁ θεὸς λαλῶν εἰς ἀέρα καὶ σῶμα οὐδὲν πλέγον ἔχων

Menschen. Da er aber kein Mensch ist, ist wohl auch sein Logos nicht der Schwäche der Menschen entsprechend. Wie nämlich der Ursprung eine einzige Ousia (ist), so ist auch der Logos—und die Weisheit—von diesem (sc. dem Ursprung) ein einziger wesenhafter und existierender. Denn wie aus Gott Gott ist und aus Weisem Weisheit und aus Logoshaftem Logos und aus Vater Sohn, so ist aus Hypostase ein Hypostasierter, aus Wesen (Ousia) ein Wesenhafter und Wesender und aus Seiendem ein Seiender. 2. Denn wären es keine wesenhafte Weisheit und kein wesender Logos und kein seiender Sohn, sondern (wären) Weisheit, Logos und Sohn einfach im Vater, dann wäre der Vater selbst aus Weisheit und Logos zusammengesetzt. Wäre dem so, würde das zuvorgenannte Ungereimte folgen; es wäre aber auch derselbe von sich selbst Vater und Sohn, derselbe sich selbst zeugend und von sich selbst gezeugt; oder Logos, Weisheit und Sohn wären nur Bezeichnung, es würde aber nicht existieren, wovon dies gesagt ist, oder vielmehr das dieses (sc. das Gesagte) ist. Wenn es nun nicht existierte, wären die Bezeichnungen unnütz und leer, es sei denn einer behaupte, Gott sei die Weisheit selbst und der Logos selbst.

τῶν ἀνθρώπων. ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ ὁ λόγος αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν. ὥσπερ γὰρ μία οὐσία ἡ ἀρχή, οὕτως εἰς οὐσιώδης καὶ ὑφεστῶς ὁ ταύτης λόγος καὶ ἡ σοφία. ὥς γὰρ ἐκ θεοῦ θεός ἐστι καὶ ἐκ σοφοῦ σοφία καὶ ἐκ λογικοῦ λόγος καὶ ἐκ πατρὸς υἱός, οὕτως ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ ὄντος ὢν. 2. ἐπεὶ εἰ μὴ οὐσιώδης σοφία καὶ ἐνούσιος λόγος καὶ ὢν υἱός, ἀλλ' ἀπλῶς σοφία καὶ λόγος καὶ υἱός ἐν τῷ πατρὶ, εἴη ἂν αὐτὸς ὁ πατήρ σύνθετος ἐκ σοφίας καὶ λόγου. εἰ δὲ τοῦτο, ἀκολουθήσει τὰ προειρημένα ἄτοπα· ἔσται δὲ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πατήρ καὶ υἱός· ὁ αὐτὸς ἑαυτὸν (mit der Hs. Va zu lesen gegen Migne, Stegmann, bei denen πατήρ, καὶ ὁ υἱός· αὐτὸς ἑαυτόν steht) γεννῶν καὶ γεννώμενος ὑφ' ἑαυτοῦ· ἢ ὄνομα μόνον ἐστὶ λόγος, καὶ σοφία, καὶ υἱός, οὐχ ὑφέστηκε δέ, καθ' οὗ λέγεται ταῦτα, μᾶλλον δὲ ὅς ἐστι ταῦτα. εἰ οὖν οὐχ ὑφέστηκεν, ἀργὰ ἂν εἴη καὶ κενὰ τὰ ὀνόματα, ἐκτὸς εἰ μὴ ἂν τις εἴποι αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτόλογον τὸν θεόν.

Wenn dies aber der Fall ist, wäre derselbe Vater und Sohn seiner selbst, Vater nämlich, da er weise, Sohn aber, da er Weisheit ist. Doch (fasse) einer dies nicht wie Eigenschaften in Gott (auf). Dies sei ferne! Ungeziemend (ist) dies, denn man würde finden, daß Gott aus Ousia und Eigenschaft zusammengesetzt ist; denn jegliche Eigenschaft ist in einer Ousia. Demgemäß aber würde die göttliche Einzigkeit, die ungetrennt ist, zusammengesetzt erscheinen, zerschnitten in Ousia und Akzidens. Erfrage man nun von den Voreiligen: Wie ist dies zu verstehen, daß der Sohn als Weisheit und Logos Gottes bekannt wird? Wenn nämlich wie eine Eigenschaft, ist die Aporie erwiesen, wenn aber Gott die Weisheit selbst (ist), so ist auch das, was hieraus folgt, das Ungereimte, das von Sabellius geäußert wurde. Folglich ist er (sc. der Sohn) eigentlich als ein Erzeugnis aus dem Vater selbst entsprechend dem Beispiel des Lichts. Wie nämlich vom Feuer Licht (stammt), so ist aus Gott Logos und Weisheit aus Weisem und aus Vater Sohn. Auf diese Weise nämlich bleibt sowohl die Einzigkeit unzerteilt und ganz, wie auch der Logossohn derselben nicht unwesenhaft und auch nicht nicht existierend (ist), sondern wahrhaft wesenhaft. Würde er nämlich nicht diese Weise besitzen, wäre alles, was gesagt wird, rein begrifflich und einfachhin

ἀλλ' εἰ τοῦτο, εἴη ἂν αὐτὸς ἑαυτοῦ πατὴρ καὶ υἱός· πατὴρ μὲν, ὅτε σοφός, υἱὸς δέ, ὅτε σοφία. ἀλλὰ μὴ ὡς ποιότης τις ταῦτα ἐν τῷ θεῷ. ἄπαγε! ἀπρεπὲς τοῦτο· εὐρεθήσεται γὰρ σύνθετος ὁ θεὸς ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος. πᾶσα γὰρ ποιότης ἐν οὐσίᾳ ἐστίν. κατὰ τοῦτο δὲ ἡ θεία μονὰς ἀδιαίρετος οὕσα σύνθετος φανήσεται, τεμνομένη εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός. πευστέον οὖν τῶν προπετῶν· ὁ υἱὸς σοφία καὶ λόγος ἐκηρύχθη τοῦ θεοῦ· πῶς τοίνυν ἐστίν; εἰ μὲν ὡς ποιότης, ἐδείχθη τὸ ἄτοπον· εἰ δὲ αὐτοσοφία ὁ θεός, καὶ τὸ ἐκ τούτου ἄτοπον εἴρηται παρὰ Σαβελλίῳ. οὐκοῦν ὡς γέννημα κυρίως ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ τοῦ φωτὸς παράδειγμα. ὡς γὰρ ἀπὸ πυρὸς φῶς, οὕτως ἐκ θεοῦ λόγος καὶ σοφία ἐκ σοφοῦ καὶ ἐκ πατρὸς υἱός. ταύτη γὰρ καὶ ἡ μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ὁλόκληρος μένει, καὶ ὁ ταύτης υἱὸς λόγος οὐκ ἀνούσιος οὐδὲ οὐχ ὑφ'esτάς, ἀλλ' οὐσιώδης ἀληθῶς. ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, εἴη ἂν πάντα, ἃ λέγεται, κατ' ἐπίνοιαν καὶ ἀπλῶς

nur gesagt. Wenn man aber das Ungereimte, das sich aus dem rein Begrifflichen ergibt, meiden muß, ist der wahre Logos folglich wesentlich. Denn wie (der) Vater wahrhaft (ist), so ist auch (die) Weisheit wahrhaft. Demgemäß sind (sie) nun zwar zwei, daß nicht wie bei Sabellius derselbe Vater und Sohn (ist), sondern der Vater Vater und der Sohn Sohn (ist), eins aber (sind sie), weil der Sohn der Natur nach von der Ousia des Vaters ist, weil er als sein eigener Logos existiert. Dies sagte der Herr: 'Ich und der Vater, wir sind eins' (Joh 10,30). Denn weder ist der Logos vom Vater getrennt, noch war oder ist der Vater jemals logoslos; und (weil) der Logos Gott und der Vater nicht logoslos (ist), deswegen sagte er 'Ich im Vater und der Vater in mir' (Joh 14,10).“

λεγόμενα. εἰ δὲ φευκτέον τὸ ἐκ τῆς ἐπινοίας ἄτοπον, ἄρα ἀληθῆς λόγος οὐσιώδης ἐστίν. ὥσπερ γὰρ ἀληθῶς πατήρ, οὕτως ἀληθῶς σοφία. κατὰ τοῦτο οὖν δύο μέν, ὅτι μὴ κατὰ Σαβέλλιον ὁ αὐτὸς πατήρ καὶ υἱός, ἀλλ' ὁ πατήρ πατήρ, καὶ ὁ υἱὸς υἱός, ἐν δέ, ὅτι υἱὸς τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἐστι φύσει, ἴδιος ὑπάρχων λόγος αὐτοῦ. τοῦτο ὁ κύριος ἔλεγεν· 'ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμέν' (Joh 10,30). οὔτε γὰρ ὁ λόγος κεχώρισται τοῦ πατρὸς, οὔτε ὁ πατήρ ἄλογος πώποτε ἦν ἢ ἐστίν. καὶ ὁ λόγος οὖν θεὸς καὶ ὁ πατήρ οὐκ ἄλογος· διὰ τοῦτο 'ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ' (Joh 14,10) εἶρηκεν.

Aus den Argumentationsspitzen von PA und aus dem, was er an gegnerischen Thesen ablehnt, läßt sich vermuten, daß seine Gegner womöglich von einer Gottheit (θεότης) ausgehen, welche als Einzigkeit (μονάς) und als Einursprung (μοναρχία) gedacht wird. Doch aufgrund ihrer Prinzipienlehre, so will PA nachweisen, lehren sie in Wahrheit eine Zweieursprünglichkeit oder gar eine Vielursprünglichkeit: Der Logos ist ihnen zufolge nämlich nicht der Natur nach Sohn aus dem Ursprung der Gottheit, wie PA sich das Verhältnis von Vater und Sohn denkt, sondern zum einen existiert der Logos für sich selbst als ein eigener, vom Ursprung der Gottheit zu unterscheidender, anderer Ursprung und zum anderen als gewordener Logos, der durch den und außerhalb von dem von der Gottheit zu unterscheidenden Logosursprung entstand.³⁷

³⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,5-9 S.): ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς ἀρχῆς ἐστι φύσει υἱὸς ὁ λόγος, οὐχ ὡς ἀρχὴ ἑτέρα καθ' ἑαυτὸν ὑφειστώσ οὐδ' ἔξωθεν ταύτης γεγωνάς,

Die Annahme, die auf Anhieb widersprüchlich klingt, daß der Logos zum einen Ursprung und zum anderen ein außerhalb des Ursprungs Gewordener ist, läßt sich bei näherem Hinsehen als verkürzte Skizze einer Zwei-Logoi-Lehre begreifen. Der für sich selbst als Ursache existierende Logos ist kein Erzeugnis, das aus dem Ursprung, der Gottheit, stammt. Er ist damit nicht dessen natürliches Produkt, Gottes „eigenes“ und „wahres“ „Erzeugnis“ und „Sohn“, sondern ist Produzent und Selbstprodukt. Als für sich Produzierender ist der Logos ein eigener Ursprung in der Gottheit und darum vom göttlichen Grund zu unterscheiden. Als Selbstprodukt, welches nicht aus der Gottheit ist, ist der Logos ein außerhalb seiner Ursache gewordenes Geschöpf.³⁸ PA nach, für den der göttliche Grund der natürliche „Ursprung“ ist, folgt aus einem solchen Konzept die Lehre von einer göttlichen Zweitursache; der Vorwurf der Vielursächlichkeit scheint die Kritik nur ins Absurde treiben zu wollen.

Schwierig ist zunächst, wie man sich die Für-sich-Existenz (καθ' ἐαυτὸν ὑφεστώς) des Logos als Ursprung vorzustellen hat. Wenn der Logos, wie PA sagt, ein anderer Ursprung ist und nicht aus dem Ursprung der Gottheit kommt, woher stammt er dann? Denken die Gegner, er sei gleichewig und gleichungezeugt wie die Gottheit selbst? Hierfür spricht, daß PA von Anfang an das Gezeugtsein des Logos betont und später gegen die Vorstellung der Gegner, der Logos sei nicht „Erzeugnis“ zu nennen, sondern er „existiere“ lediglich „zusammen mit ‘dem’ Gott“, argumentiert.³⁹

Da von dem in Gott seienden Logos behauptet wird, er sei selbst Ursache, stellt sich aber auch die Frage: Wofür ist er Ursache? Diese Frage leitet zu dem zweiten Gedanken hinüber, den PA in negativer Wendung betreffs der gegnerischen Lehre anführt: οὐδ' ἔξωθεν ταύτης γεγονώς. Positiv ausgedrückt soll es Lehre der Gegner sein, daß der Logos außerhalb des Ursprungs geworden ist. Auch wenn rein grammatikalisch zunächst nicht klar ist, auf welche der zwei zuvor genannten Ursachen—die Gottheit oder den Logos—ταύτης zu beziehen ist, ist der Sinn doch offenkundig. Da es sich im gegnerischen Konzept um das Werden des Logos nicht aus der Ursache der Gottheit handelt, sondern aus der Logosursache, muß auch diese gemeint sein. Werden ist den Gegnern zufolge kein seinshaftes Abstam-

ἵνα μὴ τῇ ἑτερότητι δυαρχία καὶ πολυαρχία γένηται, ἀλλὰ τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἴδιος υἱός, ἴδια σοφία, ἴδιος λόγος ἐξ αὐτῆς ὑπάρχων.

³⁸ Cf. weiter unten S. 173ff.

³⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 3 (43,1; 47,5f. S.).

men aus Gott, Zeugen kein Hervorbringen aus dem göttlichen Grund. Das, was entsteht, wird ohne „Beteiligung“ des göttlichen Grundes und überhaupt außerhalb von diesem, also auch außerhalb des Logos in Gott. Kurz gesagt, die Gegner lehren einen gewordenen Logos, der außerhalb Gottes und auch außerhalb des Gott immanenten, für sich seienden, ungezeugt zeugenden und verursachenden Logos geworden ist. Was ein Widerspruch zu sein schien, die Lehre von einem Logos καθ' ἑαυτὸν ὑφεστώς und einem Logos γεγονώς, ist die knappe, aber prägnante und präzise Beschreibung einer gegnerischen Zwei-Logoi-Lehre.

Daß die vorliegende Deutung korrekt ist, wird durch eine Parallele in c. Ar. IV 3 gestützt, in der die beiden Gedanken der „Für-sich-Existenz“ und des „Außerhalb-Werdens“ auf Christus angewendet werden:

In c. Ar. IV 1 heißt es: ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς ἀρχῆς ἐστὶ φύσει υἱὸς ὁ λόγος, οὐχ ὡς ἀρχὴ ἑτέρα καθ' ἑαυτὸν ὑφεστώς οὐδ' ἔξωθεν αὐτῆς γεγονώς, ἵνα μὴ τῇ ἑτερότητι *δυναρχία* καὶ *πολυαρχία* γένηται, ἀλλὰ τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἴδιος υἱός, *ἰδία σοφία*, *ἴδιος λόγος* ἐξ αὐτῆς ὑπάρχων.

In c. Ar. IV 3 liest man: ὁ Χριστὸς λόγος τοῦ θεοῦ ἐστίν. πότερον οὖν ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπέστη καὶ ὑποστὰς προσκεκόλληται τῷ πατρὶ; ἢ ὁ θεὸς αὐτὸν πεποίηκε καὶ ὠνόμασεν ἑαυτοῦ λόγον; εἰ μὲν οὖν τὸ πρῶτον, λέγω δὴ τό· *ἑαυτῷ ὑπέστη* καὶ θεὸς ἐστίν, *δύο* ἂν εἶεν *ἀρχαί*, οὐκ ἔσται δὲ εἰκότως οὐδὲ τοῦ πατρὸς ἴδιος διὰ τὸ μὴ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' *ἑαυτοῦ εἶναι*· εἰ δὲ *ἔξωθεν πεποιήται*, εἴη ἂν κτίσμα.

Anstelle des ἀρχὴ ἑτέρα καθ' ἑαυτὸν ὑφεστώς, das in c. Ar. IV 1 steht, ist in c. Ar. IV 3 von ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπέστη die Rede. Beide Male wird der Logos als innergöttliche Ursache verstanden, auch wenn die Ursächlichkeit an den zwei Stellen aus je verschiedenen Blickwinkeln betrachtet wird. Wie c. Ar. IV 1 erhellt auch c. Ar. IV 3, daß der gewordene Logos ἀφ' ἑαυτοῦ hervorgeht, was heißt, daß der Logos aus dem Logos wird. Wegen der an den zwei Stellen anvisierten Zwei-Logoi-Lehre folgert PA auch beide Male, die Gegner stellten zwei Ursprünge auf.

II. Die Unteilbarkeit der Gottheit oder die Untrennbarkeit von Vater und Sohn benennt PA mit den Begriffen ἄσχιστος („unzerrissen“),⁴⁰

⁴⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,4 S.).

ἀχώριστος („ungetrennt“)⁴¹, ἀδιάστατος („abstandslos“)⁴² und ἀμέριστος („ungeteilt“).⁴³ Aus der Annahme, daß die Gottheit ein einziger Ursprung ist (μία ἀρχὴ θεότητος) und daß es „keine zwei Ursprünge“ gibt, schließt er auf das Einursprung-Sein Gottes (μοναρχία) und auf die „ungetrennte Einzigkeit der Gottheit“ (μόνας θεότητος ἀδιαίρετος).⁴⁴ PA beginnt in c. Ar. IV 1, wie gezeigt werden wird, trotz Formulierung der eigenen Position unter Verwendung gegnerischer Sprache und Theologie.

Ein Blick auf Eusebius, de eccl. theol. II 5-7 läßt die Diskussion erahnen, welche PA in c. Ar. IV aufgreift. Um diese als den Hintergrund unserer Schrift zu erhellen, werden zunächst terminologische und inhaltliche Berührungspunkte zwischen c. Ar. IV und Fragmenten des Asterius und Markell genannt und schließlich wird auf die genannte Eusebpassage eingegangen. Damit tritt der Argumentationszusammenhang der Ausführungen der drei Kontrahenten und das diesen in c. Ar. IV Entgegengehaltene hervor.⁴⁵

Gegen Asterius, der den Ungewordenen als möglichen Grund (αἴτιον) für das Werden lehrt,⁴⁶ eine Zwei-Kräfte-, Zwei-Weisheiten- und Zwei-Logoi-Lehre vertritt und aufgrund des Werdens des Logossohnes und des Geistes aus dem ungezeugten Logos drei⁴⁷ getrennte⁴⁸ Hypostasen von Vater (der ungezeugte Logos, die ungezeugte Kraft), Sohn (der gezeugte Logos, die gezeugte Kraft) und Geist (die durch aus der ungezeugten Kraft durch die gezeugte Kraft hervorgegangene Kraft) annimmt, kontert Markell folgendermaßen:

⁴¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 10 (44,16; 54,10 S.).

⁴² Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,21 S.).

⁴³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 9f. (53,21;54,9 S.).

⁴⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,3f.S.); cf. Ps.-Ath., c. Ar. 2 (45,17f. 25 S.): ἡ θεία μονὰς ἀδιαίρετος ... ἡ μονὰς ἀδιαίρετος; ebd. 9f.; 24 (53,5f.21; 54,10.13; 78,13 S.); gewiß könnte man anstelle von „Einzigkeit der Gottheit“ auch „Einheit der Gottheit“ übersetzen, da dem Theologen zufolge beide Bedeutungen mitschwingen; wie in Kapitel III gezeigt, ist die göttliche Einzigkeit immer eine relationale Einheit und umgekehrt, während, wie weiter unten zu erkennen ist, beispielsweise Markell an eine Monas im Sinne einer Einzigkeit denkt, die Vater, Logos und Geist unrelational als eins beinhaltet.

⁴⁵ In wieweit auch Photin im Blick ist, läßt sich zunächst nicht entscheiden; offenkundig hat ihn PA aber, wie weiter unten S. 303ff. dargelegt werden wird, von Anfang an mit berücksichtigt.

⁴⁶ Cf. Asterius, frg. 4 (82 V.).

⁴⁷ Cf. Asterius, frg. 61f. (120; 122 V.).

⁴⁸ Cf. die Bemerkungen von Markell, frg. 67 (48) (198,7 Kl./H.) über Asterius: ... εἰ δύο διαιρούμενα ὡς Ἀστέριος ἔφη πρόσωπα εἶη ...; und ders., frg. 76 (97) (200, 30f. Kl./H.): ὑποστάσει διηρημένον τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς ὡς υἱὸν ἀνθρώπου Ἀστέριος εἶναι οἶεται; cf. Asterius, frg. 54; 56 (118 V.).

„Die drei Hypostasen nämlich, wenn es sie gäbe, könnten nicht in einer Einzigkeit geeint werden, wenn die Dreiheit (τριάς) zuvor nicht ihren Ausgang von der Einzigkeit (μονάς) genommen hätte. Jenes nämlich, sagte der heilige Paulus, werde zur Einzigkeit (μονάς) zusammengefaßt (cf. Eph 1,10), was sich nicht in Einssein (ένότης) mit Gott befindet, in Einssein (ένότης) nämlich mit Gott befinden sich einzig der Logos und der Geist“.⁴⁹ Markell sieht nicht, wie eine Dreiheit von Vater, Sohn und Geist, falls man sie, wie Asterius es tut, in getrennten Hypostasen annehmen will, wieder ein einziges werden kann, wenn die Dreiheit nicht zuvor ein einziges war und immer auch als Dreiheit statt dreier Hypostasen ein Einziges bildet.⁵⁰ Was zusammengefaßt wird, so Markells Hinweis auf Paulus, der von den Dingen im Himmel und auf der Erde spricht (cf. Eph 1,10), befindet sich nicht in Einssein mit Gott, sondern muß erst zur Einzigkeit mit ihm gebracht werden. Immer in Einssein mit Gott befinden sich nämlich nur der Logos und der Geist.

Gott oder die Gottheit gelten Markell als Einzigkeit (μονάς), Vater, Logos und Geist befinden sich in ihr in Einssein (ένότης) und bilden unrelational eine absolute Einzigkeit. Diese einzige Gottheit ist Ursprung und Anfang (ἀνωθεν ἀρχή, ἀρχή),⁵¹ in welchem der Logos (und der Geist) von Ewigkeit her ist.⁵² Als Beleg dient Markell vor allem Joh 1,1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dieser Vers ist nach Markell im Gegensatz zur Auslegung bei Asterius nicht auf das Werden des Logos zu beziehen,⁵³ sondern aus ihm ist die Ewigkeit des Logos zu lesen, also die Tatsache, daß „der Logos im Anfang ist“.⁵⁴ Die Einzigkeit ist Markell

⁴⁹ Markell, frg. 66 (47) (197,23-26 Kl./H.): ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὐσας ἐνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἢ τριάς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι. ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησεν μονάδι ὁ ἱερός Παῦλος, ἃ μὴδὲν τῇ ἐνότητι τῷ θεῷ διαφέρει· ἐνότητι γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνα; zur μονάς cf. des weiteren Markell, frg. 67 (48); 71 (73); 76-78 (97; 91; 92) (197-201 Kl./H.).

⁵⁰ R. M. Hübner, Die Einheit, 273 mit Bezugnahme auf Markell, frg. 76 (97); cf. dagegen die Nachricht Markells über Asterius, er lehre „zwei getrennte Personen“, Markell, frg. 67 (48) (198,7 Kl./H.); cf. Asterius, frg. 56 (118 V.).

⁵¹ Cf. Markell, frg. 33 (71); 43 (3) (190,14; 192,24 Kl./H.).

⁵² Cf. zur Ewigkeit des Logos: Markell, frg. 33 (71); 38 (20); 43 (3); 51 (68); 53 (6) (190,11; 191,14; 192,17; 194,9; 194,17-21 Kl./H.).

⁵³ Cf. Asterius, frg. 74 (138,51f. V.).

⁵⁴ Markell, frg. 33 (71) (190,14 Kl./H.).

zufolge eine „ungeteilte Einzigkeit“ (ἡ μονὰς ἀδιαίρετος),⁵⁵ eine „Einzigkeit der Gottheit“ (ἡ τῆς θεότητος μονάς).⁵⁶ Auch in Markells Brief an Julius von Rom begegnet ein Teil der vom Theologen angeführten Begrifflichkeit, wenn auch auffällt, daß dort der Ausdruck μονάς fehlt: „Wir haben von den göttlichen Schriften gelernt, daß die Gottheit des Vaters und des Sohnes ungeteilt (ἀδιαίρετος)⁵⁷ ist. ... Ich habe sorgfältig gelernt, daß die Kraft des Vaters, der Sohn, ungeteilt (ἀδιαίρετος) und ungetrennt (ἀχώριστος) ist“.⁵⁸ Im Briefschluß eines Schreibens des Paulinus von Tyros, dem „Vater“ des Asterius, den Markell zitiert, wird eine Passage aus dem Genesiskommentar des Origenes angeführt, in welcher bereits ebenfalls von der Untrennbarkeit des Vaters anlässlich des Werdens des Sohnes gesprochen worden ist; es heißt, der Vater sei „ungetrennt (ἀδιαίρετος) und ungeteilt (ἀμέριστος) Vater eines Sohnes geworden“.⁵⁹

Auch Asterius hält an der Unteilbarkeit der Gottheit fest; er sieht sie aber nur dadurch gewahrt, daß das göttliche Sein, die Gottheit, ausschließlich dem Ungewordenen, nicht aber einem Gewordenen, auch nicht dem Christus, zugeschrieben wird. Nur den Vater nennt er die ewige Gottheit, „den“ Gott, während der hypostatisch von diesem verschiedene Sohn nur artikellos „Gott“ heißt.⁶⁰

⁵⁵ Markell, frg. 67 (48) (198,2 Kl./H.); cf. Markell, frg. 71 (73) (198,22 Kl./H.): ... ὥστε εἰκότως μονὰς ὄντως ἐστὶν ἀδιαίρετος; Markell, frg. 77 (91) (201,19f. Kl./H.): ... ἀδιαίρετον τὴν μονάδα εἶναι νομίζομεν.

⁵⁶ Markell, frg. 76 (97) (200,27f. Kl./H.).

⁵⁷ Die weitgehend synonymen Begriffe für die Trennung und Teilung lassen sich nicht immer konsistent mit denselben Begriffen wiedergeben.

⁵⁸ Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,25f. Kl./H.): ἀδιαίρετον εἶναι τὴν θεότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ παρὰ τῶν θείων μεμαθήκαμεν γραφῶν. ... ἐγὼ δὲ ἀκριβῶς μεμάθηκα ὅτι ἀδιαίρετος καὶ ἀχώριστός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς (ἐστὶν, ἡ δύναμις, τοῦ πατρὸς Kl./H.), ὁ υἱός; Holl konjiziert an dieser Stelle nicht und bezeichnet die Textkorrektur E. Klostermanns im Apparat zur Stelle als „wohl zu künstlich“; die Frage aber ist, ob eine Konjekture zwingend notwendig und sachlich richtig ist. Der Anfang des Zitates und der Duktus des ganzen Schreibens, in welchem Markell anders als in seinem Buch, soweit die Fragmente hierzu eine Aussage zulassen, nicht nur den Logosbegriff sondern auch den Sohnbegriff für den Präinkarnierten in Anwendung bringt, spricht gegen die durch E. Klostermanns Korrektur eingetragene Präzisierung; auch im ersten Teil des Zitates würde man dann wohl nicht ὁ υἱός lesen, sondern den Begriff ἡ δύναμις.

⁵⁹ Markell, frg. 37 (19) (191,8f. Kl./H.): ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος υἱοῦ γίνεταί πατήρ; cf. Orig., Comm. in Gen. I,1.

⁶⁰ Cf. Asterius, frg. 64 (124,8-14 V.); cf. Markell, frg. 9 (26) (186,31-187,2 Kl./H.): τὸ τοίνυν κεφάλαιον τοῦτ' ἐστὶ τῆς Παροιμίας οὐ τὴν ἀρχὴν τῆς θεότητος, ὥσπερ αὐτοὶ νομίζουσιν, τοῦ σωτῆρος ἡμῶν παραστήσαι βουλόμενος 'κύριος ἔκτισέν με' (Spr 8,22) ἔφη, ἀλλὰ τὴν δευτέραν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν· διὸ καὶ κτίσεως μέμνηται προσφόρως τῆς ἀνθρωπίνης σαρκός; weil „die Gottheit“ von Asterius nur dem Vater und nicht dem Sohn zugeschrieben wird, glaube ich

Eusebius von Cäsarea akzeptiert in seiner Widerlegung des Markell zwar dessen Rede von der unteilbaren Monas, setzt aber ergänzend und korrigierend hinzu, daß die göttliche Monas als Einursprung (μοναρχία) zu denken sei, nämlich als „der eine und ungezeugte und ursprungslose Gott und der aus ihm gezeugte eingeborene Sohn“.⁶¹ Gegen Markell argumentiert er: Wenn Markell nämlich den Logos als ewig und ungezeugt in Gott denkt, dann leugnet er entweder, daß dieser Logos Sohn, das heißt Gezeugter, ist, oder er lehrt Sabellius gemäß, daß der Logos eine reine Bezeichnung Gottes ist, oder er behauptet, daß der Logos das göttliche Vermögen ist, welches den Sohn zeugt. Dann aber ist nicht mehr der Vater Vater des Sohnes, sondern der Logos ist Ursache seiner selbst, nämlich sich selbst zugleich Vater und Sohn: „Der aber sagt, ‘... daß, als die Welt noch nicht geworden war, nichts anderes war außer Gott allein,’⁶² gibt sich, als sei er selbst einer von den beiden, entweder Jude oder Sabellianer. Denn entweder ist er, weil er den Sohn leugnet, Gott aber allein einführt, von vornherein ein Jude, der den Christus leugnet, oder, indem er für den Logos die Bezeichnung des Sohnes akzeptiert, aber behauptet, er sei der einzige Gott, gleichzeitig Sohn und Vater, läßt er den Sabellius wie-

nicht, daß die Interpretationen von E. Klostermann und K. Seibt korrekt sind, nach denen der gesamte Ausdruck τὴν ἀρχὴν τῆς θεότητος (des Erlösers) gegnerisches, asterianisches Zitat oder Referat sei; meines Erachtens richtet sich Markells Formulierung gegen das Anfangnehmen des Erlösers und Logos bei Asterius; Markells Gegner hatte nach Spr 8,22f. demjenigen einen Anfang und damit ein Gewordensein zugeschrieben, dem Markell Ewigkeit und Göttlichkeit zumißt, cf. Markell, frg. 16 (33) (187,27f. Kl./H.), nämlich dem Retter; cf. Markell, frg. 96 (113) (205,31 Kl./H.): ταῦτα τὰ ῥητὰ σαφῶς τὴν φαύλην αὐτοῦ περὶ θεότητος ἐλέγχει δόξαν; cf. dagegen die Angaben des Herausgebers E. Klostermann zur Stelle; K. Seibt, Die Theologie des Markell, 247; es bleibt im Markellfragment an gegnerischem Wortbestand nichts anderes übrig, als der „Anfang“, der dem Retter oder dem Logos zugeschrieben wird. Dieser Begriff (und der mit ihm zusammengehörende Gedanke) läßt sich nun tatsächlich in verschiedenen Fragmenten anlässlich Spr 8,22f. bei Asterius finden, cf. Asterius, frg. 17; 48 (90; 114,1f.10 V.).

⁶¹ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 6 (103,9-11 Kl./H.); cf. ibid. 7 (104,5-7 Kl./H.); ibid. I 11 (70,1-3 Kl./H.); wenn G. Feige, Die Lehre Markells, 41³¹⁸ notiert, Euseb vertrete die Lehre von der unteilbaren Monas, so muß man präzisieren, daß dieser die markellische Lehre in diesem Punkt zwar akzeptiert, sie jedoch lediglich mit Blick auf die eigene Interpretation hin gelten läßt; mehr als „Monas“ ist ihm Gott unverursachter Ursprung, ungezeugter Erzeuger, cf. bereits Euseb. Caes., dem. ev. IV 1 (151,7-12 H.): παρ’ ὧν δὴ μαθεῖν ἔνεστιν, ὡς ἅρα μία μὲν εἴη τῶν ὅλων ἀρχή, μᾶλλον δὲ τὸ καὶ ἀρχῆς ἀνώτερον, καὶ πρῶτον προγενέστερον, καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον, καὶ πάσης κρεῖττον προσηγορίας, ἄρρητον, ἀνέκφραστον, ἀπερινόητον, ἀγαθόν, τὸ πάντων αἴτιον, τὸ ποιητικόν, τὸ εὐεργετικόν, τὸ προνοητικόν, τὸ σωτήριον, αὐτὸς ὧν ὁ εἰς καὶ μόνος θεός, ἐξ οὗ τὰ πάντα, δι’ ὃν τὰ πάντ’ ἔστιν; cf. A. Weber, APXH, 34f.

⁶² Markell, frg. 104 (77) (208,2f. Kl./H.).

der aufleben. Denn wenn vor dem Kosmos nichts anderes außer Gott war, wird er (sc. Gott) selbst Vater und Sohn sein und er wird auch keinen Sohn besitzen. Aber Markell scheint zu behaupten, daß dieser Logos in Gott selbst, demgemäß er als vernunftbegabt gedacht wird, der Sohn ist, so daß er Vater von sich selbst ist, wie er auch wiederum Sohn von sich selbst ist.⁶³ Die Parallelen zu c. Ar. IV sind unübersehbar; allerdings wendet sich Eusebius ausschließlich gegen Markell. Daß er zugleich das Konzept von dessen Gegner Asterius mitkritisiert, erkennt nur, wem die asterianische Position präsent ist. In Übernahme dieser Argumente Eusebs, doch zugleich in kritischer Distanz zu dessen auf Markell gemünzten Attacke, hebt PA darauf ab, daß die von Eusebius vorgebrachten Argumente sich auch gegen Asterius, und, wie weiter unten deutlich werden wird, sogar gegen Eusebius selbst vorbringen lassen.

Mit de eccl. theol. II 5-7 ist bei Eusebius ein weiteres unmittelbares Gegenstück zur vorliegenden Passage aus c. Ar. IV gegeben.⁶⁴ An der einschlägigen Stelle verteidigt Eusebius gegen Markell⁶⁵ die asterianisch-eusebianische Lehre von den zwei Hypostasen als kirchliche Lehre von Gott⁶⁶ und wendet sich dagegen, daß mit der Zweihypostasie eine Zweieursprungslehre eingeführt wird und man aus dem Glauben an die „einsprünghliche Gottheit“ herausfällt. Ich stelle zum Vergleich die entsprechenden Abschnitte von de eccl. theol. II 5-7 und c. Ar. IV 1-3 nebeneinander:

⁶³ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 2f. (101,13-25 Kl./H.): ὁ δὲ λέγων μήπω τοῦ κόσμου γεγονότος μηδὲν ἕτερον εἶναι πλὴν θεοῦ μόνου δυεῖν θάτερον ἑαυτὸν ὄντα παρίστη, ἢ Ἰουδαῖον ἢ Σαβελλι<αν>όν. ἢ γὰρ αὐτόθεν ἀρνούμενος τὸν υἱόν, θεὸν δὲ μόνον εἰσάγων, Ἰουδαῖος ἔσται τὸν Χριστὸν ἀρνούμενος· ἢ μέχρι λόγου τὴν τοῦ υἱοῦ πρόσρησιν ἀποδεχόμενος, αὐτὸν δ' εἶναι φάσκων τὸν ἕνα θεόν, υἱὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα, τὸν Σαβέλλιον ἀνανεώσεται. εἰ γὰρ πρὸ τοῦ κόσμου οὐδὲν ἕτερον ἦν πλὴν θεοῦ, αὐτὸς ἔσται πατὴρ καὶ υἱὸς [ἦ] οὐδ' ἕξει υἱόν. ἀλλ' ἔοικεν Μάρκελλος, τὸν ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ λόγον, καθ' ὃν λογικὸς νοεῖται, τοῦτον εἶναι φάσκειν τὸν υἱόν· ὥστε εἶναι αὐτὸν ἑαυτοῦ πατέρα, καὶ αὐτὸν αὐτὸν ἑαυτοῦ υἱόν; cf. ders., de eccl. theol. I 3.17 (65,31-37; 78,1-10 Kl./H.); ebd. II 14 (115,9-11 Kl./H.): ὅπερ οἰηθεὶς Μάρκελλος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνάγει, τὴν μὲν οὐσίαν καλῶν τὸν πατέρα, τὸν δ' ἐν αὐτῷ λόγον τὸν υἱόν ...; cf. ebd. II 16 (119,32f.; 120,2-6 Kl./H.).

⁶⁴ Auf die Parallelen von c. Ar. IV 1-4 und Euseb. Caes., de eccl. theol. II 5-7 (nicht II 5f.) weist bereits J. Slomka, *Il Quarto Discorso*, 34²⁷ hin, wenn auch die folgende Untersuchung zeigen wird, daß in c. Ar. IV nicht einfach eine „ripetizione della polemica di Eusebio“ vorliegt, auch nicht, was den Vorwurf der Zweieursprünglichkeit angeht.

⁶⁵ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 5 (103,1-8 Kl./H.).

⁶⁶ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 6 (103,9-14 Kl./H.).

de eccl. theol. II 5-7:

5. εἰ δὲ λέγοι Μάρκελλος τὸν λόγον εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν σαρκωθέντα, ἀλλ' ἀχώριστον αὐτὸν ὥρισατο εἶναι τοῦ θεοῦ, *μονάδα* δοῦς *ἀδιαίρετον*, καὶ *μίαν ὑπόστασιν* τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ λόγου, ὥς μὴδ' ἕτερον νοεῖν τὸν ἐν-ανθρωπήσαντα κατ' αὐτὸν ἢ τὸν ἐπὶ πάντων θεόν (*Röm 9,5*). εἰ δὲ *μονάς ἐστὶν ἀδιαίρετος*, ἔν τε καὶ ταυτὸν ὁ θεὸς καὶ ὁ ἐν αὐτῷ λόγος, καὶ τίνα ἂν εἴποι τις πατέρα, τίνα δὲ υἱόν, ἐνός ὄντος τοῦ ὑποκειμένου; οὕτω μὲν δὴ Μάρκελλος υἱοπάτορα τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἰσάγων τὸν *Σαβέλλιον* ἀνενέου.

6. ἡ δὲ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ καὶ τὴν *μονάδα* τὴν *ἀδιαίρετον* γνωρίζει,

c. Ar. IV 1-3:

1. ἐκ θεοῦ θεὸς ἐστὶν ὁ λόγος ... ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός ... (*Röm 9,5*) ... ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, *μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον* καὶ ἄσχιστον. λεχθεὶς δ' ἂν καὶ οὕτως· *μία ἀρχὴ θεότητος*, καὶ οὐ δύο ἀρχαί, ὅθεν κυρίως καὶ *μοναρχία ἐστὶν* ... κατὰ γὰρ τὸν Ἰωάννην 'ἐν' ταύτῃ τῇ ἀρχῇ 'ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν' (*Joh 1,1*)· θεὸς γάρ ἐστιν ἡ ἀρχή· ὥσπερ δὲ *μία ἀρχή*, καὶ κατὰ τοῦτο εἷς θεός (*1 Kor 8,6*), οὕτως ἡ τῷ ὄντι καὶ ἀληθῶς καὶ ὄντως οὐσα οὐσία καὶ ὑπόστασις *μία ἐστὶν* ἡ λέγουσα 'ἐγώ εἰμι ὁ ὢν' (*Ex 3,14*), καὶ οὐ δύο, ἵνα μὴ δύο ἀρχαί. ἐκ δὲ τῆς μιᾶς φύσει καὶ ἀληθῶς υἱὸς ὁ λόγος, ἡ σοφία, ἡ δύναμις ἰδία ὑπάρχουσα αὐτῆς καὶ ἐξ αὐτῆς ἀχώριστος ...

de eccl. theol. II 6f. (Forts.):

μίαν ἀρχὴν ὁμολογοῦσα, τὸν
ἓνα καὶ ἀγέννητον καὶ
ἄναρχον θεόν· καὶ τὸν ἐξ
αὐτοῦ δὲ γεννηθέντα μονο-
γενῆ υἱόν, ἀκριβῶς ὄντα καὶ
ζῶντα καὶ
ὑφεστῶτα, σωτῆρα ἐπιγρά-
φεται, οὐκ ἄναρχον ὄντα
οὐδὲ ἀγέννητον, ἵνα μὴ δύο
ἀρχάς καὶ δύο θεοὺς
ὑποστήσεται, ἐξ αὐτοῦ δὲ
γεννηθέντα τοῦ πατρὸς καὶ
ἀρχὴν ἔχοντα τὸν γε-
γεννηκότα. ...

7. ἀλλὰ φοβῇ, ὦ ἄνθρωπε,
μὴ δύο ὑποστάσεις ὁμο-
λογήσας δύο ἀρχάς εἰσαγά-
γοις καὶ τῆς μοναρχικῆς
θεότητος ἐκπέσοις; μάνθανε
τοίνυν ὥς, ἐνὸς ὄντος
ἀνάρχου καὶ ἀγεννήτου θε-
οῦ τοῦ δὲ υἱοῦ ἐξ αὐτοῦ γε-
γεννημένου, μία ἔσται ἀρχὴ
μοναρχία τε καὶ βασιλεία
μία, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς
ἀρχὴν ἐπιγράφεται τὸν
αὐτοῦ πατέρα.⁶⁷

c. Ar. IV 3 (Forts.):

2. κατὰ τοῦτο οὖν δύο μὲν,
ὅτι μὴ κατὰ Σαβέλλιον ὁ
αὐτὸς πατὴρ καὶ υἱός ... 3. εἰ
δὲ μὴ δύο εἴη, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ
αὐτοῦ λέγοιτο, ἔσται τὸ
αὐτὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν
καὶ γεννώμενον καὶ γεννῶν,
ὅπερ ἄτοπον ἐπὶ Σαβελλίου
δέδεικται ... εἰ δὲ φεύγει
τις τὸ λέγειν γέννημα,
μόνον δὲ λέγει
ὑπάρχειν τὸν λόγον σὺν τῷ
θεῷ,

φοβηθήτω ὁ τοιοῦτος, μὴ
φεύγων τὸ ὑπὸ τῆς γραφῆς
λεγόμενον ἐμπέση εἰς ἀτο-
πίαν, διφυῆ τινα εἰσάγων
τὸν θεόν· μὴ διδούς γὰρ ἐκ
τῆς μονάδος εἶναι τὸν
λόγον, ἀλλ' ἀπλῶς κε-
κολλησθαι τῷ πατρὶ λόγον,
δυάδα οὐσίας εἰσάγει,
μηδέτεραν τῆς ἐτέρας πατέ-
ρα τυγχάνουσιν.⁶⁸

Die Parallelen beider Texte, die zum Teil bis in den Wortlaut hinein-
gehen, können nicht allein darauf zurückgeführt werden, daß deren
Verfasser gegen ein und denselben Gegner, Markell, schreiben. Es
begegnet nämlich nicht nur eine Reihe von gleichen oder selben
theologischen Fachbegriffen, die zum Teil in den Fragmenten Mar-

⁶⁷ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 5-7 (103,1-14. 104,3-14 Kl./H.).

⁶⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1-3 (44,3-5.9-16. 46,4f.20-22. 47,5-11 S.).

kells nicht nachweisbar sind,⁶⁹ sondern es lassen sich auch charakteristische Übereinstimmungen in Argumentationstermini feststellen.

Eusebius eröffnet in direkter Rede: „Aber fürchtest du, o Mensch, daß du nicht (φοβῇ, ὃ ἄνθρωπε μὴ ...) zwei Hypostasen bekennst, zwei Ursprünge *einführst* (εἰσαγάγοις) und aus der einzigersprünglichen Gottheit *herausfällst* (ἐκπέσοις)?“ Ebenfalls in einem einzigen Satz finden sich in c. Ar. IV 3 die Aussagen: „Ein solcher soll sich *fürchten*“ (φοβητῆτω ὁ τοιοῦτος), „nicht *in* die Aporie zu *fallen*“ (ἐμπίεση), „indem er Gott irgend zweigestaltig *einführt*“ (εἰσάγων) oder „zwei Ousien *einführt*“ (εἰσάγει).⁷⁰ Die Übereinstimmung von Begriffen, die für die Argumentation eher peripher sind, läßt sich nicht als Zufall erklären, sondern deutet auf eine direkte literarische Abhängigkeit hin. Sowohl φοβέομαι, als auch ἐμπίπτω sind in c. Ar. IV Hapax legomena, εἰσάγω begegnet nur noch an einer weiteren Stelle, die ebenfalls Parallelen zur vorliegenden Eusebestelle aufweist,⁷¹ während alle drei Termini bei Eusebius geläufig sind. Dies legt nahe, daß dem eusebianischen Text Priorität zukommt.

Der sprachliche Befund wird durch die inhaltlichen Aussagen gestützt.⁷² Es herrscht zwischen beiden Texten eine Übereinstimmung in zentralen Begriffen; vor allem sind die „unteilbare Monas“ und die „Gottheit“ zu nennen. Die Gottheit gilt beiden Theologen als „einzigster Ursprung“; ebenfalls wird in den zitierten Texten die markante Formulierung vom „Einursprung“ aufgestellt. Und beide Verfasser stimmen in der Ablehnung zweier Ursprünge überein, halten aber dennoch an der Zweiheit von Vater und Sohn und an der Unterscheidung zwischen Erzeuger und Erzeugnis fest, um nicht auf die Meinung des Sabellius zu verfallen. Während bei Eusebius der Zusammenhang Sabellius - Markell expressis verbis hergestellt wird, bleibt PA jedoch ausschließlich bei dem Ketzernamen als Gegnerbezeichnung.⁷³ Daß c. Ar. IV im Unterschied zur Parallele bei Eusebius, de eccl. theol. II 5-7, die prägnanten Formulierungen vom „Zweieursprung“ und „Vielursprung“ aufweist, ist ein weiterer Hin-

⁶⁹ Bei Markell sind nicht belegt: μοναρχία; ὁ ἐπὶ πάντων θεός (Röm 9,5).

⁷⁰ Cf. auch ähnlich Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (105B): μὴ φόβου τὴν δυάδα ...

⁷¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,21 S.); auch in c. Ar. IV 13 wird, wie zu zeigen sein wird, deutlich Bezug auf Euseb. Caes., de eccl. theol. II 5-7 genommen.

⁷² Die einzelnen Themen aus c. Ar. IV 1-4, die auch bei Eusebius zu finden sind, sollen hier lediglich zum Erweis der literarischen Abhängigkeit angerissen werden; sie werden weiter unten in der Detaildarstellung der Diskussion zwischen Asterius, Markell, Eusebius, Photin und dem Theologen noch einmal ausführlich vorgeführt.

⁷³ Cf. weiter oben S. 229.

weis darauf, daß nicht Eusebius auf den Text von PA reagiert, sondern umgekehrt c. Ar. IV die Schrift *de eccl. theol.* voraussetzt. Es wäre nur schwer einsichtig, warum Eusebius sich zumindest das erste Schlagwort gegen Markell hätte entgehen lassen, hätte es ihm vorgelegen.⁷⁴ Deutlich spricht auch für den Rückgriff von PA auf die eusebianische Passage, daß in c. Ar. IV nicht nur gegen Markell argumentiert wird, sondern auch gegen die eusebsche Widerlegung des Markell. Ausdrücklich wird nämlich gegen Meinungen und Argumente des Eusebius, die dieser in *de eccl. theol.* II 5-7 und an anderen Stellen in seinen antimarkellischen Schriften vorträgt, Stellung bezogen.⁷⁵

Markells Lösung, die Eusebius angreift, stellt, wie an anderer Stelle gezeigt wurde, ihrerseits eine Reaktion auf Asterius' Lehre von den zwei Logoi, Weisheiten und Kräften dar.⁷⁶ Diese Theologie des Asterius ist die gesuchte Zwei-Logoi-Lehre, die in c. Ar. IV 1-4 bekämpft wird. Asterius trägt vor, es gäbe eine ewige, ungezeugte, innergöttliche Kraft (und Weisheit), den eigentlichen Logos „des“ Gottes, welche der Vater ist, und es gäbe eine davon hypostatisch zu unterscheidende—artikellose—Kraft (und Weisheit) Gottes, welche von der ungezeugten Kraft gezeugt wurde; diese gezeugte Kraft ist der Christus und Sohn, der nur uneigentlich Logos und Weisheit genannt wird.⁷⁷

Allerdings hält auch Markell an der Auffassung von der Ewigkeit und Ungezeugtheit der in Gott seienden Kraft, Weisheit und Logos fest, ein Ansatz, in welchem Asterius und Markell also übereinstimmen.⁷⁸ Markell kritisiert jedoch die gegnerische Zwei-Kräfte- und Zwei-Logoi-Lehre und entwickelt ihr gegenüber seine Ein-Logos-Lehre:⁷⁹ Der Logos, der Fleisch angenommen hat, ist nach Markell

⁷⁴ Daß Eusebius das zweite, die „Vielursprünglichkeit“, die eine Konsequenzmacherei darstellt, ausläßt, wäre eher verständlich.

⁷⁵ Cf. weiter unten S. 165. 230 die Argumentation gegen Gott als die „Weisheit selbst“ und den „Logos selbst“, Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,11-22 S.).

⁷⁶ Cf. Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 49-52; cf. M. Vinzent, *Gottes Wesen*.

⁷⁷ Cf. Asterius, frg. 64-77 (124-140 V.).

⁷⁸ Cf. M. Vinzent, *Gottes Wesen*.

⁷⁹ Cf. Markell, frg. 96 (113) (205, 24-206,4 Kl./H.); in Markell, frg. 82f. (117f.) (203,3-16 Kl./H.) argumentiert Markell auch gegenüber Eusebius von Cäsarea gegen die Zwei-Kräfte-Lehre und zitiert hierzu aus Eusebius. Auch Eusebius vertrat in früheren Werken offenbar eine Zwei-Kräfte-Lehre, die der Lehre des Asterius ähnelt. In seinem Brief an Euphrat findet sich die Aussage, auf die Markell anspielt, daß Vater und Sohn „zwei Wesen, zwei Dinge und zwei Kräfte sind, wie diese auch zwei Bezeichnungen“ tragen, Euseb. Caes., ep. ad Euphrat. Bal. 4 (=

kein anderer als der ewige Logos und darf folglich nicht von diesem getrennt werden. Logos und Vater bilden keine zwei verschiedenen Hypostasen oder Personen, sondern beide, Vater und Logos, sind immer „ein und dasselbe“; der Logos, der das Fleisch oder den Menschen angenommen hat, heißt nicht uneigentlich Logos, sondern ist der ewige Logos des Vaters.⁸⁰

Auch wenn Eusebius Markells Kritik an Asterius zurückweist und er selbst wie Asterius den gezeugten Logos als einen vom ungezeugten und ewigen Vater hypostatisch Verschiedenen lehrt und Sohn und Vater folglich als zwei Hypostasen begreift, lehnt er doch auch die Lehre des Asterius vom ewigen, ungezeugten Logos „des“ Gottes ab.⁸¹

In einem ersten Schritt seiner Kritik an Markell, mit der Eusebius die These des Asterius von der Zweihypostasie von Vater und Logos stützt, äußert er den Vorwurf der Identifizierung von Gott und Logos. Nach Meinung des Eusebius begreift Markell den Logos als einen in Gott Seienden, der auch in der Menschwerdung ungetrennt von Gott ist (ἀχώριστος) und deshalb mit diesem identifiziert wird. Auch als Inkarnierter ist der Logos kein anderer (ἕτερος) als der Vater, er existiert nicht „für sich“ (κατ' αὐτόν) und wird darum von Markell als der Gott „über allen“ (cf. Röm 9,5) betrachtet. In einem zweiten Schritt kritisiert Eusebius die markellische Rede vom ungezeugten Logos—ein Einwurf, der indirekt auch gegen die Meinung des Asterius geht—: Wenn Markell einen ungezeugten Logos Gottes lehrt, Gott und Logos für ihn also identisch sind, derselbe Logos aber Fleisch angenommen hat und Sohn wird, ist offenkundig, daß Markell auch Sohn und Vater identifiziert und damit nichts anderes lehrt als Sabellius. Die Argumentation des Eusebius läuft dann auf folgende Alternative hinaus: Entweder will Markell Logos, Sohn und Gott

Ur. 4; 6,1f. Op.). Um so auffälliger aber ist, daß Eusebius in seinen antimarkellischen Werken keine Zwei-Kräfte- oder Zwei-Logoi-Lehre mehr vertritt, cf. A. Weber, APXH, 70-97; cf. M. Vinzent, *Die Gegner*.

⁸⁰ Cf. Markell, frg. 61 (87) (196,20-22 Kl./H.): οὐδὲ γὰρ τὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγον δύναμει καὶ ὑποστάσει χωρίσαι τινὶ δυνατόν· ἐν γὰρ ἐστὶν καὶ ταῦτόν τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος, καὶ οὐδενὶ χωριζόμενος ἑτέρῳ ἢ μόνη τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ; ebd. 71 (73) (198,19-22 Kl./H.): εἰ μὲν γὰρ ἡ τοῦ πνεύματος ἐξέτασις γίγνεται μόνη, ἐν καὶ ταῦτόν εἰκότως ἂν ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο· εἰ δὲ ἡ κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τοῦ σωτήρος ἐξετάζοιτο, ἐνεργείᾳ ἢ θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ· ὥστε εἰκότως μόνως ὄντως ἐστὶν ἀδιαίρετος; zur Ewigkeit des Logos cf. z. B. Markell, frg. 45 (65); 46 (94) (193,8f. 10f. Kl./H.); ders., frg. 53 (6) (194,17-21 Kl./H.).

⁸¹ Cf. M. Vinzent, *Die Gegner*, 304-306.

nicht identifizieren, den Logos aber „ungezeugt“ und „ewig“ nennen, dann muß er zwei ewige, ungezeugte Wesen annehmen, Gott und den Logos; wer aber zwei nicht identische ewige Wesen annimmt, der lehrt nicht mehr einen einzigen Ursprung (ἀρχή), sondern führt zwei Ursprünge ein. Oder Markell will von einem einzigen, ewigen Wesen, vom Vater und vom ungezeugten Logos, sprechen, dann muß er Logos und Gott doch identifizieren und trägt keine andere Meinung vor als die des Sabellius⁸². Beide alternative Lösungsmöglichkeiten führen demnach in Aporien.

Da Röm 9,5 in den Fragmenten des Markell nicht belegt ist, läßt sich nicht entscheiden, ob Eusebius mit dieser Schriftstelle einen Bibeltext zitiert, den auch Markell anführt, oder ob er unter Heranziehung von dieser seine eigene Argumentation polemisch zuspitzt.

PA geht bereits in seiner Eröffnung von c. Ar. IV sowohl auf die antimarkellischen (und indirekt antiasterianischen) Einwände des Eusebius ein als auch auf die bei Eusebius anklingenden und wenigstens zum Teil von Asterius und Markell kontrovers diskutierten Schriftverse (Joh 1,1, Röm 9,5, 1 Kor 1,24).⁸³ Er richtet seine erste Überlegung gegen die von Eusebius herausgestellten Überlegungen des Markell, aber auch gegen die von Eusebius gegen Markell und Asterius vorgebrachten Argumente: Für den Theologen ist der Logos „aus Gott Gott“. Als Schriftbeleg dienen ihm dieselben Schriftverse Joh 1,1, Röm 9,5 und 1 Kor 1,24, mit denen Eusebius gegen Markell argumentiert. Im Unterschied zu Eusebius aber, der ausschließlich Gott, den Vater, als den „Gott über allen“ (Röm 9,5) bezeichnet und mit diesem Schriftvers Markell in die Aporie führen will, lehrt PA, daß *Christus* „der über allen seiende Gott“ ist und daß man Röm 9,5 auf diesen zu beziehen hat. Damit will PA unterstreichen, daß dieser Christus, der „Gott über allen“, die Weisheit, die Kraft, der Logos und der Sohn, der „aus Gott“ und aus dem Volk Israel Stammende ist. Damit kontert PA gegen die hypostatische Trennung von Vater und Sohn und Eusebs auf Röm 9,5 gestützte Überordnung des Vaters über

⁸² Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 12 (113,31-114,3 Kl./H.): ὁ δὲ Μάρκελλος οἰηθεὶς αἰδῖον εἶναι αὐτὸν τοῦ θεοῦ λόγον, τουτέστιν ἀγέννητον, πολλάκις ὥριστο· οὐ συνορῶν ὅτι εἰ μὲν ἕτερον τοῦ θεοῦ τὸν λόγον φάσκοι δύο ἔσται αἰδία (ὁ λόγος καὶ ὁ θεός) καὶ οὐκέτ' ἔσται ἀρχὴ μία, εἰ δὲ ἐν λέγοι τὸ αἰδῖον τὸν αὐτὸν ὀρίζομενος εἶναι τὸν θεὸν τῷ λόγῳ γυμνὸν τὸν Σαβέλλιον ὁμολογήσει, υἱοπάτορα τὸν ἕνα κατ' αὐτὸν ἐκεῖνον εἰσάγων; cf. ibid. II 4 (102,31-36 Kl./H.); G. Feige, Die Lehre Markells, 41.

⁸³ Daß in der Interpretation von Röm 9,5 und damit in c. Ar. IV 1-4 bereits ein Reflex der antiphotinischen Diskussion vorliegt, die PA in c. Ar. IV 20f. 30-36 ausführt, wird weiter unten S. 159. 178. 190. 278. 315f. 331. 342f. 385 dargelegt.

den Sohn. Die Argumentation richtet sich aber auch gegen Markell und Asterius. Denn gegen die markellische und asterianische Vorstellung eines ewigen, ungezeugten Logos identifiziert PA den inkarnierten Christus mit dem immer aus Gott gezeugten und mit Gott seienden Logos. Markellischen Sprachgebrauch aufnehmend, formuliert er, daß Christus, der Logos „des“ Gottes, von Gott ungetrennt (ἀχώριστος) ist und man an der μὴ ἁδιαίρετος festhält und zugleich Christus als gezeugten Logos lehrt.

PA akzeptiert und übernimmt von Eusebius demnach den antimarkellischen Einwand, daß derjenige, der den Logos als ungezeugten Logos in Gott begreift, Vater und Sohn als „ein und denselben“ denkt, sie also nicht als zwei auffaßt und darum der Meinung des Sabellius verfällt. Auch seine Lösung klingt zunächst, als sei sie von Eusebius inspiriert: Der Logos muß als Sohn, das heißt als Gezeugter, gedacht, das Verhältnis zwischen Vater und Sohn folglich als Abstammung konzipiert werden. PA wendet sich ausdrücklich aber auch gegen die von Eusebius und den beiden anderen Kontrahenten vertretene Gleichsetzung von Ewigkeit und Ungezeugtheit. Nicht alles, was ewig ist, ist ungezeugt. Darum schließt sich PA in seiner Argumentation weder Eusebs antimarkellischer Alternative, die oben ausgeführt wurde, an, noch akzeptiert er dessen Lösung einer Zwei-Hypostasen-Lehre. Statt dessen tritt er für eine Ein-Hypostasen-Lehre ein, die sich allerdings von derjenigen des Markell deutlich unterscheidet.

Für den Theologen gilt: Eine rechte Ein-Hypostasen-Lehre muß die Vorstellung eines Logos, der *ungezeugt* ist, ebenso vermeiden wie eine Zwei-Hypostasen-Lehre, die zwei Logoi lehrt, einen ungezeugten in Gott und einen gezeugten außerhalb Gottes, wie eine solche, die den gezeugten Logos nicht gleichewig mit dem Vater ansetzt.⁸⁴ Deshalb ist—gegen Markell (und Photin) gerichtet—eine Ein-Hypostasen-Lehre aporetisch, in welcher der Logos nicht dem Wesen nach Sohn, das heißt das natürliche Erzeugnis aus dem Vater, ist; es ist aber auch die Zwei-Hypostasen-Lehre eines Asterius abzulehnen, der zwischen einem innergöttlich *ungezeugten* Logos, dem Vater, und einem außerhalb „des“ Gottes gewordenen Logos, dem Sohn, unterscheidet; ebenso ist die Zwei-Hypostasen-Lehre aporetisch, wie Eusebius sie lehrt, behauptet dieser doch, daß der Sohn aus Gott, dem Vater, stammt, jedoch nicht gleichewig wie der Vater ist, sondern

⁸⁴ Zur damit einhergehenden Unterscheidung zwischen Ewigkeit und Ungezeugtheit, cf. die Theologischen Grundlagen im Kapitel zuvor.

vor den Äonen aus diesem hervorgegangen und hypostatisch von ihm getrennt ist. Wenn aber der Vater der Ewige und Ungezeugte ist, dem Sohn als Gezeugtem jedoch aufgrund hypostatischer Verschiedenheit eine nachgeordnete und untergeordnete Stellung gegenüber dem Vater zukommt, so ist der natürliche und wesenhaft notwendige Zusammenhang zwischen Vater und Sohn aufgegeben.⁸⁵ Hauptproblem für den Theologen ist demnach nicht, ob jemand eine Ein- oder Zwei-Hypostasen-Lehre vertritt, sondern ob er die rechte Auffassung vom Wesen Gottes und die rechte Konzeption von „Ewigkeit und Zeugung“ und von „Einzigkeit und Zweiheit“ lehrt.

An Eusebius' Sabellianismusvorwurf gegenüber Markell hält PA fest, dehnt diesen Vorwurf jedoch auch auf die Gegner des Markell, also auf Asterius und, wie vor allem im nächsten Abschnitt gezeigt werden wird, auch auf Eusebius selbst aus. Die Rückführung der verschiedenen Ansätze der gegeneinander Streitenden auf einen gemeinsamen Nenner ist darum der Grund, warum PA, anders als Eusebius, die Ketzerbezeichnung „Sabellianismus“ nicht ausschließlich der markellischen Theologie vorbehält und „Sabellius“ nicht mit „Markell“ identifiziert.⁸⁶ Ihm ist nicht entgangen, welches trotz gegenseitiger Kritik die gemeinsame gedankliche Grundlage von Asterius, Markell und auch Eusebius gewesen ist.

2.1.2 Gott — kein Kompositum

I. Wenn es PA nach, wie gezeigt, keine Zweieursprünglichkeit geben darf und, wie noch dazulegen sein wird, keine Differenzierung zwischen Sein und Wirken in Gott, „Sein“ und „Hypostase“ strenggenommen aber nur vom göttlichen Grund ausgesagt werden, kann bei der Ablehnung eines Zeugungsverhältnisses für Gott und den Logos dieser nicht mehr als eine seinshafte, existente oder hypostatische Größe gedacht werden. Wenn der Gott inhärente Logos nun weder identisch ist mit der göttlichen Ousia, noch eine Zweitursache in ihr, noch seinshaft, existent oder hypostatisch als Erzeugnis in Gott gedacht wird, dann bleiben PA nach nur zwei Lösungen: Entweder der Logos ist bloße Vorstellung und die Bezeichnung „Logos“ ein leerer

⁸⁵ Cf. zu Eusebius' Auffassung: M. Vinzent, *Die Gegner*, 304-306.

⁸⁶ Photin wird im folgenden nicht eigens genannt, ist aber im Hintergrund, wie weiter unten gezeigt wird, mitzudenken. Bei der Identifizierung von „Sabellius“ mit Markell greift meines Erachtens J. Slomka, *Il Quarto Discorso*, 32f. zu kurz.

und unnützer Begriff, ohne daß existiert, was der Name besagt, oder, soll auch diese Aporie vermieden werden, dann umschreibt der Begriff „Logos“ nur das „Wie“ des göttlichen Seinsgrundes, bezeichnet also dessen Eigenschaft und ist göttliche Akzidens. Daraus aber folgt die Aporie, daß Gott als Kompositum von Ousia und Akzidens gedacht wird.⁸⁷

II. Wiederum bietet sich eine Reihe von Anhaltspunkten für die Vermutung, daß PA in c. Ar. IV auf die vorausgegangene Debatte zwischen Asterius, Markell und Eusebius zurückgreift:

Was den Gottesbegriff betrifft, findet sich bei Eusebius die skizzierte Alternative von PA: Zur Stütze der Beschreibung des Verhältnisses von Vater und Sohn durch Asterius hält Eusebius gegenüber Markell daran fest, daß der Vater wahrhaft Vater und der Sohn wahrhaft Sohn ist und daß beide ihre Namen nicht fälschlicherweise tragen, sondern daß sie tatsächlich (ἔργῳ) und wirklich (ἀληθείᾳ) Vater und Sohn sind.⁸⁸ Wer das Gegenteil lehrt, vertritt Eusebius zufolge eine Form von Judaismus oder Anthropomorphismus. Gott werden dann nämlich *entweder* nur *verschiedene Namen* zugeschrieben, obwohl *Vater und Sohn ein und derselbe sind*, oder aber *Gott* wird körperlich und *zusammengesetzt* gedacht.⁸⁹ Wenn Markell den Logos bloß „Sohn“ nennt,⁹⁰ den Logos aber als einen „mit Gott geeinten“ oder „in Gott geeinten und mit ihm (sc. Gott) verbundenen“ begreift, als „Logos in Gott“, und „den einen Teil des einzigen Gottes

⁸⁷ Mit folgenden Begriffen, die negiert werden, drückt PA aus, daß Logos, Weisheit und Kraft den gegnerischen Konzepten nach nicht seinhaft sind: οὐσιώδης, ἀληθῶς, ἀληθῶς εἶναι, ὑπόστατος, ἐνούσιος, ὦν, ὑφεστῶς, ἴδιος ὑπάρχειν; statt dessen sind den Gegnern zufolge Logos, Weisheit und Sohn κατ' ἐπίνοιαν καὶ ἀπλῶς λεγόμενα, ὀνόματα, oder: ποιότητα, συμβεβηκότα; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,5-7 S.): ἐπεὶ εἰ μὴ οὐσιώδης σοφία καὶ ἐνούσιος λόγος καὶ ὦν υἱός, ἀλλ' ἀπλῶς σοφία καὶ λόγος καὶ υἱός ἐν τῷ πατρὶ, εἴη ἂν αὐτὸς ὁ πατήρ σύνθετος ἐκ σοφίας καὶ λόγου.

⁸⁸ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (4,10-12 Kl./H.): ... φωνῆς ὧδέ πῃ χρηματίζων, οὐδὲ ψευδῆ κεκτημένος τὴν προσγορίαν, ἀληθείᾳ δὲ καὶ ἔργῳ ...

⁸⁹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 3 (157,3-8 Kl./H.): ἀλλὰ τούτων Μάρκελλος οὐδένα λόγον ποιησάμενος ἀθετεῖ μὲν τὸν υἱόν, λόγον δὲ φησιν ἔνδον ὄντα ἐν τῷ θεῷ ποτὲ μὲν ἐνεργεῖα δραστηκῆ προιέναι, ποτὲ δὲ ἔνδον εἶναι ἐν αὐτῷ μὴ ἐνεργοῦντα· καὶ οὐχ ὅρα ὅτι τὸ λέγειν εἶναι τι ἐντὸς καὶ ἐκτὸς τοῦ θεοῦ σύνθετόν τι ὑποτίθεται καὶ σωματικὸν πάθος, ὅπερ οὐ θέμις ἐπὶ τῆς ἀγενήτου καὶ ἀσωμάτου φύσεως παραδέχεσθαι; cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (5,14f. Kl./H.); cf. G. Feige, Die Lehre Markells, 42f.

⁹⁰ Cf. Markell, frg. 42 (7); 48 (5) (192,10.13; 193,24 Kl./H.); der gleiche Vorwurf findet sich auch in Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (53,1-3 S.), cf. weiter unten zur Stelle.

Vater nennt, den anderen Sohn“, hat das nach Eusebius zur Folge, daß „die Ousia in ihm (sc. Gott) wie etwas Zweifaches und Zusammengesetztes ist“:⁹¹ εἰ γὰρ εἰρήκει· καὶ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ, ὡς ἐν ὑποκειμένῳ συμβεβηκός καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἐτέρῳ δούς, σύνθετον ὡς περ εἰσῆγεν <ἀν> τὸν θεόν, οὐσίαν μὲν αὐτὸν ὑποτιθέμενος δίχα λόγου συμβεβηκός δὲ τῇ οὐσίᾳ τὸν λόγον. ὅπερ οἰηθεὶς Μάρκελλος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνάγει, τὴν μὲν οὐσίαν καλῶν τὸν πατέρα, τὸν δ' ἐν αὐτῷ λόγον τὸν υἱόν.⁹² Und: εἰ δὲ ... Μάρκελλος ταυτὸν εἶναι φάσκοι τὸν θεὸν καὶ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον, ἀσύνθετον καὶ ἀπλοῦν τὸν θεὸν ὀριζόμενος, ὥρα μήτε πατέρα μήτε υἱὸν ὁμολογεῖν αὐτόν, ἀντικρυς δὲ τὸν Ἰουδαῖον προβάλλεσθαι ἢ τὸν Σαβέλλιον εἰσάγειν, πατέρα καὶ υἱὸν τὸν αὐτὸν εἶναι φάσκοντα.⁹³ Will Markell also der Aporie der Zusammengesetztheit Gottes entgehen und, ohne von Teilen zu sprechen, auch nicht von Substanz und Akzidens, den „Logos in Gott“ ansetzen, so muß er nach Eusebius mangels weiterer Unterscheidungskriterien Logos und Gott miteinander identifizieren.

Die Antwort des Eusebius lautet: Gegen eine Identifizierung von Gott und Logos spricht die korrekte Auslegung von Joh 1,1a-c.⁹⁴ Denn wenn Gott und der in ihm seiende Logos ein und derselbe sind, dann müßte das „am Anfang war das Wort“ auch lauten können: „am Anfang war ‘der’ Gott“, und das „der Logos war bei ‘dem’ Gott“ wäre das gleiche wie: „‘der’ Gott war bei ‘dem’ Gott“; auf gleiche Weise aber müßte auch das dritte, „der Logos war Gott“—hier fehlt bei Johannes der Artikel vor Gott, während er vor dem Logos steht!—, zu verstehen sein als: „Gott war ‘der’ Gott“. Diese bei der letzten Gleichsetzung entstehende Identifizierung von „dem Gott“ mit Artikel und „Gott“ ohne Artikel aber legt nach Eusebius die markellische Aporie offen. Denn nicht anders als Asterius⁹⁵ liest Eusebius aus der

⁹¹ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 5 (64,21-25 Kl./H.): θεὸν γὰρ ἓνα ὁρθῶς ὀριζόμενος, τοῦτον αὐτὸν λόγον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ ἡνωμένον καὶ συνημμένον αὐτῷ φησὶν· κἄπειτα τοῦ ἐνὸς θεοῦ τὸ μὲν τι πατέρα καλεῖ, τὸ δὲ υἱόν, ὡς διπλὴν τινα καὶ σύνθετον οὐσίαν ἐν αὐτῷ εἶναι; cf. A. Grillmeier, Jesus der Christus, 418; M. Tetz, Markell III, 165; G. Feige, Die Lehre Markells, 35; Zusammengesetzt-Sein setzt Eusebius an anderer Stelle mit Körperlich-Sein gleich; cf. zwei Anmerkungen zuvor.

⁹² Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (115,6-11 Kl./H.); die Kursivsetzungen dienen dem Vergleich mit Ps.-Ath., c. Ar. IV.

⁹³ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (115,26-30 Kl./H.).

⁹⁴ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (114, 22-116,4 Kl./H.).

⁹⁵ Daß Eusebius hier offenkundig mit Asterius übereinstimmt, wenn nicht von ihm abhängig ist, zeigt die wörtliche Übereinstimmung beider, was die Argumentation, Auslegungstechnik und Wortwahl betrifft; Asterius schreibt (frg. 64; 124 V.)

Unterscheidung zwischen „dem“ Gott, der für ihn der Vater ist, und dem artikellosen Gott, der für ihn der Logos und Sohn ist, die hypostatische Differenz beider und die Subordination des Sohnes unter den Vater heraus. „Der“ Gott und Gott sind nicht dieselben. Der Logos kann nicht, wie Markell meint, derselbe sein wie „der über allen“ seiende Gott, von dem in Röm 9,5 die Rede ist.⁹⁶

Es bleibt also nach Meinung des Eusebius dabei: Die Identifizierung von Gott und Logos, Vater und Sohn ist kein Weg und auch die Konzeptualisierung von Logos und Weisheit als Eigenschaften der Ousia Gottes führt in die Sackgasse.

Eusebs Schlußfolgerung lautet: Gott ist, wie Markell richtig betont, ein einziger Gott. Vater und Sohn aber tragen verschiedene Namen, wie der Taufbefehl zeigt, und müssen deshalb voneinander unterschieden werden. Beide dürfen jedoch nicht so differenziert werden, daß Gott zum Kompositum wird, sondern Gott „muß als etwas Einziges, Göttliches, Unsagbares, Gutes, Einfaches, Nichtzusammengesetztes, Eingestaltiges, als jenseits von allen bekannt werden, als Gott selbst (αὐτόθεος),⁹⁷ Vernunft selbst (αὐτόνους),⁹⁸ Logos selbst (αὐτόλογος), Weisheit selbst (αὐτοσοφία), Licht selbst (αὐτόφως), Leben selbst (αὐτοζωή), Schönes selbst, Gutes selbst, ... und (es muß geglaubt werden an) dessen eingeborenen Sohn, der wie ein Bild des Vaters aus ihm entstanden ist, dem Erzeuger in allem und gänzlich ähnlich, auch er Gott und Vernunft und Logos und Weisheit und Leben und Licht, wie auch Bild von dessen Schönheit und Güte, nicht selbst Vater, sondern der eingeborene Sohn des Vaters, nicht selbst der Ungezeugte und Ursprungslose, sondern der, der aus diesem ent-

zu 1 Kor 1,24 (auch hier geht es um die Frage, ob Weisheit und Kraft aus 1 Kor 1,24 die Kraft in 'dem' Gott sind oder nicht): οὐκ εἶπεν ὁ μακάριος Παῦλος Χριστὸν κηρύσσειν τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν ἢ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν, ἀλλὰ δῖχα τῆς τοῦ ἄρθρου προσθήκης 'δύναμιν θεοῦ καὶ θεοῦ σοφίαν' (cf. 1 Kor 1,24); bei Eusebius heißt es, de eccl. theol. II 14 (115,3 Kl./H.): ... οὐκ εἰπὼν καὶ ὁ λόγος ἦν ὁ θεός, μετὰ τῆς τοῦ ἄρθρου προσθήκης ...; wenn der einschlägige Asteriustext nicht in den Markellfragmenten bei Euseb begegnet, sondern nur an verschiedenen Stellen bei Athanasius, ist dies ein weiterer Hinweis darauf, daß Eusebius bei seiner Widerlegung des Markell gerade den für ihn problematischen Teil der asterianischen Zwei-Logoi-Lehre und deren Widerlegung durch Markell übergangen hat oder nur ab und zu streift.

⁹⁶ Cf. auch Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (3,21; 5,5f. Kl./H.); ebd. (8,5-8 Kl./H.): ὥστε μήτε αὐτὸν (τὸν υἱόν) εἶναι τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν ἡγεῖσθαι μήτε τῶν ἀγγέλων ἕνα, τούτων δὲ μέσον καὶ μεσίτην, ὅτε τῷ πατρὶ καὶ ἀγγέλοις μεσιτεύει ...

⁹⁷ Cf. des weiteren Euseb. Caes., de eccl. theol. III 17 (179,2 Kl./H.).

⁹⁸ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (114,29 Kl./H.).

standen ist und den Erzeuger als seinen Ursprung bezeichnet.⁹⁹

PA setzt in c. Ar. IV 1 bei der eusebschen, gegen Markell gerichteten Auslegung von Joh 1,1 und Röm 9,5 an. Mit Eusebius hält er daran fest, daß in Joh 1,1c vom gezeugten Logos die Rede ist: ἐκ θεοῦ θεός ἐστὶν ὁ λόγος· καὶ 'θεός' γὰρ ἦν ὁ λόγος' (cf. Joh 1,1c).¹⁰⁰ Mit γάρ unterstreicht er allerdings, daß der Logos Gott ist, was mit dem Hinzusetzen von Röm 9,5 seine antieusebsche Schärfe erhält: Der Logos ist „Gott“ (Joh 1,1c), doch dies bedeutet für den Theologen, daß der Logos (und Christus) „der“ Gott „über allen“ (Röm 9,5) ist.

Den Gottesbegriff betreffend akzeptiert er die eusebschen, gegen Markell gerichteten Überlegungen, daß Logos und Vater nicht zu identifizieren sind¹⁰¹ und Gott nicht als aus Ousia—dem Vater—und Akzidens—dem Sohn—zusammengesetzt gedacht werden darf.¹⁰² Es sticht aber zunächst hervor, daß er sich weiterhin deutlich gegen Eusebius wendet. Er bestreitet die von Eusebius aus Joh 1,1c und Röm 9,5 herausgelesene hypostatische Verschiedenheit von Vater und Sohn,¹⁰³ und lehnt im Unterschied zu Eusebius nicht grundsätzlich die markellische Rede vom In-Gott-Sein des Logos ab,¹⁰⁴ sondern schließt sich Eusebs Überlegungen bezüglich der Zusammensetzung nur insofern an,¹⁰⁵ als auch er ein In-Gott-Sein des Logos als Akzidens in der göttlichen Ousia zurückweist. Vor allem seine Kritik an einem Ousia-Akzidens-Konzept formuliert er insbesondere gegen den Lösungsvorschlag des zitierten Eusebbekenntnisses: „Wenn es (sc. der Logos und die Weisheit) nun nicht existierte, wären die Bezeichnungen unnütz und leer, *es sei denn einer behaupte*, Gott sei *die Weisheit selbst* (αὐτοσοφία) und *der Logos selbst* (αὐτόλογος). Wenn dies aber der

⁹⁹ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (115,15-26 Kl./H.).

¹⁰⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (43,1 S.).

¹⁰¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (46,5f. S.).

¹⁰² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,15-19 S.).

¹⁰³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (43,1-3 S.): ἐκ θεοῦ θεός ἐστὶν ὁ λόγος· καὶ 'θεός' γὰρ ἦν ὁ λόγος' (Joh 1,1)· καὶ πάλιν· 'ὡν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεός εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν' (Röm 9,5).

¹⁰⁴ In Ps.-Ath., c. Ar. IV 5 (49,11f.18 S.) behauptet PA selbst, daß der Sohn oder Logos im Vater ist.

¹⁰⁵ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (115,4-15 Kl./H.): ... ἀλλ' οὐδ' ἐν τῷ θεῷ, ἵνα μὴ καταβάλλῃ ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην ὁμοιότητα, ἀλλὰ 'καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν' (Joh 1,1b) ἔφη. εἰ γὰρ εἰρήκει· καὶ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ, ὡς ἐν ὑποκειμένῳ συμβεβηκός καὶ ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ δοῦς, σύντεθον ὥσπερ εἰσῆγεν τὸν θεόν, οὐσίαν μὲν αὐτὸν ὑποτιθέμενος διχα λόγου συμβεβηκός δὲ τῇ οὐσίᾳ τὸν λόγον. ὅπερ οἰηθεὶς Μάρκελλος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνάγει, τὴν μὲν οὐσίαν καλῶν τὸν πατέρα, τὸν δ' ἐν αὐτῷ λόγον τὸν υἱόν· οὐ λογισάμενος ὡς ὁ τοῦτο διδούς, τὸν θεὸν ἄλογον παραδεχόμενος, ἔχοντα μὲν λόγον ὡς συμβεβηκότα ἐν αὐτῷ οὐ μὴν αὐτὸν ὄντα λόγον.

Fall ist, wäre derselbe Vater und Sohn seiner selbst, Vater nämlich, da er weise, Sohn aber, da er Weisheit ist. Doch (fasse) einer dies nicht wie Eigenschaften in Gott (auf). Dies sei ferne! Ungeziemend (ist) dies, denn man würde finden, daß Gott aus Ousia und Eigenschaft zusammengesetzt ist; denn jegliche Eigenschaft ist in einer Ousia. Demgemäß aber würde die göttliche Einzigkeit, die ungetrennt ist, zusammengesetzt erscheinen, zerschnitten in Ousia und Akzidens. Erfrage man nun von *den Voreiligen*: Wie ist dies zu verstehen, daß der Sohn als Weisheit und Logos Gottes bekannt wird? Wenn nämlich wie eine Eigenschaft, ist die Aporie erwiesen, wenn aber Gott *die Weisheit selbst* (ist), so ist auch das, was hieraus folgt, das Ungeheimte, das von Sabellius geäußert wurde.¹⁰⁶

Mit den Begriffen *αὐτοσοφία* und einem *αὐτόλογος* nimmt PA eusebsche Terminologie auf. Wenn man wie Eusebius mit „Logos“ und „Weisheit“ nicht nichts, sondern den Vater bezeichnet, sind diese Titel zwar keine leeren und unnützen Bezeichnungen, aber, so wendet PA ein, weil der Vater selbst nicht mehr nur Weiser ist, sondern auch Weisheit, nicht mehr nur Logoshafter, sondern auch Logos, folgt daraus, daß der Vater nicht mehr nur der Gründende ist, also Vater, sondern auch der Gegründete und damit auch Sohn. Eusebius verfällt also trotz seiner Absicht, Markell gegenüber Gott als unzusammengesetzt und Vater und Sohn als nicht identisch erweisen zu wollen, in dieselben Aporien, die er Markell vorgeworfen hat,¹⁰⁷ in die Lehre des Sabellius¹⁰⁸ und in die Vorstellung, daß Gott ein Kompositum aus Ousia und Akzidens ist. Seine Antwort greift nach Meinung von PA darum zu kurz, weshalb er ihn als „Voreiligen“ bezeichnet.

Was die Nichtidentität von Vater und Sohn betrifft, läßt sich noch auf eine weitere Parallele zwischen der Argumentation des Eusebius und der von PA hinweisen. Dieser lehrt in Anlehnung an jenen:

¹⁰⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,11-19 S.): εἰ οὖν οὐχ ὑφέστηκεν, ἀργὰ ἂν εἶη καὶ κενὰ τὰ ὀνόματα, ἐκτὸς ἂν τις εἴποι αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτόλογον τὸν θεόν. ἀλλ' εἰ τοῦτο, εἶη ἂν αὐτὸς ἑαυτοῦ πατὴρ καὶ υἱός· πατὴρ μὲν, ὅτε σοφός, υἱὸς δέ, ὅτε σοφία. ἀλλὰ μὴ ὡς ποιότης τις ταῦτα ἐν τῷ θεῷ. ἀπαγε! ἀπρεπὲς τοῦτο· εὐρεθήσεται γὰρ σύνθετος ὁ θεὸς ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος. πᾶσα γὰρ ποιότης ἐν οὐσίᾳ ἐστίν. κατὰ τοῦτο δὲ ἡ θεία μονὰς ἀδιαίρετος οὐσα σύνθετος φανήσεται, τεμνομένη εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός. πευστέον οὖν τῶν προπετῶν· ὁ υἱὸς σοφία καὶ λόγος ἐκπρύχθη τοῦ θεοῦ· πῶς τοίνυν ἐστίν; εἰ μὲν ὡς ποιότης, ἐδείχθη τὸ ἄτοπον· εἰ δὲ αὐτοσοφία ὁ θεός, καὶ τὸ ἐκ τούτου ἄτοπον εἴρηται παρὰ Σαβελλίου.

¹⁰⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,11-21 S.); Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (115,17.21-25 Kl./H.).

¹⁰⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,13-15 S.): ἀλλ' εἰ τοῦτο, εἶη ἂν αὐτὸς ἑαυτοῦ πατὴρ καὶ υἱός· πατὴρ μὲν, ὅτε σοφός, υἱὸς δέ, ὅτε σοφία.

Wenn nur noch von einem *Mit-dem-Vater-Sein* des ungezeugten Logos gesprochen wird (so wörtlich bei Asterius und Markell), ist entweder das Sein des Logos (der Weisheit und der Kraft) aufgehoben, der Logos nurmehr ein Begriff, oder, wenn der Logos mehr sein soll als ein leerer und unnützer Name, wird die Vorstellung eines *zweigestaltigen* Gottes eingeführt.¹⁰⁹ Zwar bringt PA, was später auszuführen sein wird, nicht die mit diesem Einwand von Euseb gegen Markell notierten Stichworte vom inneren und geäußerten Wort (λόγος ἐνδιάθετος καὶ προφορικός),¹¹⁰ doch auch PA argumentiert gegen diese Differenzierung von Schweigen und Sprechen Gottes. Er formuliert—auch in Anlehnung an Eusebius—, seine Gegner würden dem Menschen mehr zugestehen als Gott: Denn der Mensch sei auch kreativ, wenn er schweigend nachdenke, die Gegner aber behaupteten von Gott, im Schweigen wäre er nicht wirkend und erst im Sprechen hätte er zu schaffen begonnen.¹¹¹

Sowohl die Widerlegung der Position des Eusebius durch den Theologen, als auch seine bis in die Formulierungen hinein an dessen Argumentation angelehnten Einlassungen bestätigen, daß die anti-markellischen Schriften des Cäsarensers Vorlagen für c. Ar. IV bildeten. Kritisch auf Eusebius basierend bestreitet PA in Auslegung von 1 Kor 1,24 die Scheinalternative, Gott als Kompositum von Eigenschaft (ποιότης) oder Akzidens (συμβεβηκός) und Ousia zu denken¹¹² oder sich Vater und Sohn in sabellianischer Selbigkeit vorzu-

¹⁰⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,5-12 S.): ἐπεὶ εἰ μὴ οὐσιώδης σοφία καὶ ἐνούσιος λόγος καὶ ὢν υἱός, ἀλλ' ἀπλῶς σοφία καὶ λόγος καὶ υἱός ἐν τῷ πατρὶ, εἴη ἂν αὐτὸς ὁ πατὴρ σύνθετος ἐκ σοφίας καὶ λόγου. εἰ δὲ τοῦτο, ἀκολουθήσει τὰ προειρημένα ἄτοπα· ἔσται δὲ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πατὴρ καὶ υἱός· ὁ αὐτὸς ἑαυτὸν (ich lese mit der Hs. Va gegen πατήρ, καὶ ὁ υἱός· αὐτὸς ἑαυτὸν Migne, Stegmann) γεννῶν καὶ γεννώμενος ὑφ' ἑαυτοῦ· ἡ ὄνομα μόνον ἐστὶ λόγος, καὶ σοφία, καὶ υἱός, οὐχ ὑφέστηκε δέ, καθ' οὗ λέγεται ταῦτα, μᾶλλον δὲ ὅς ἐστι ταῦτα. εἰ οὖν οὐχ ὑφέστηκεν, ἀργά ἂν εἴη καὶ κενὰ τὰ ὀνόματα,

¹¹⁰ Das erste Schlagwort begegnet in Ps.-Ath., c. Sabell. 13 (117B) in der Widerlegung des Photin von Sirmium.

¹¹¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (54,21-55,4 S.): ἡμεῖς γὰρ πολλάκις καὶ σιωπῶντες μὲν, ἐνθυμούμενοι δὲ ἐνεργοῦμεν, ὥστε τὰ ἐκ τῆς ἐνθυμήσεως καὶ εἰδωλοποιεῖσθαι τὸν δὲ θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται, εἴγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἡδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δὲ κτίζειν ἤρξατο; cf. die ganz ähnliche Gegenüberstellung „schweigen“ - „sprechen“ in Ps.-Ath., c. Sabell. 5 (105C): ... ποτὲ μὲν σιωπῶντα φαντασθήσῃ τὸν θεόν, ποτὲ δὲ λαλοῦντα, καὶ μεταβαλλόμενον ἀπὸ σιωπῆσεως εἰς λαλίαν ...; zur Parallele bei Eusebius, cf. weiter unten S. 244f.

¹¹² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2;4 (45,16-19;48,12 S.).

stellen.¹¹³ Selbst seine Lösung klingt noch wie eine Abwandlung der eusebschen Antwort (Eusebius: ὁ πατήρ ἀληθῶς πατήρ, ..., καὶ ὁ υἱὸς ἀληθῶς υἱός), wenn er resümiert: ὥσπερ γὰρ ἀληθῶς πατήρ, οὕτως ἀληθῶς σοφία.¹¹⁴

Anders als Eusebius aber bekämpft er nicht nur die markellische Lehre,¹¹⁵ sondern legt dar, daß die verschiedenen Gegner, *Eusebius eingeschlossen*, „aus gleichem Grunde“ oder die einen „noch in größerem Maße“ als die anderen dieselben Gottlosigkeiten lehren.¹¹⁶ Selbst da, wo er sich vorwiegend der markellischen Seite zuwendet, wirft PA immer wieder ein kritisches Auge auch auf die asterianisch-eusebianische Seite und verpaßt die bekannten, auch von Markell und Eusebius verwendeten Ketzerhüte nicht nur einem seiner Gegner, sondern allen ihm gegenüberstehenden Kontrahenten.¹¹⁷

¹¹³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (48,14f. S.): ... ἔσται γὰρ σύνθετος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ υἱὸς καὶ πατήρ γινόμενος; cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 12 (I14,3-5 Kl./H.): ...ἔσται οὖν ὁ πατήρ αὐτῷ γεννηθεὶς καὶ παθὼν, καὶ αὐτὸς ἔσται ὁ εὐχόμενος ἑαυτῷ καὶ ἀπεστάλθαι λέγων ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ υἱὸν ἑαυτοῦ καὶ μο-νογενῆ.

¹¹⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (46,3f. S.).

¹¹⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 11-29 (54,21-78,22 S.).

¹¹⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (54,20 S.).

¹¹⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 11; 14; 15; 17; 25 (54,14.17.20; 58,18; 60,8; 62,8f.; 72,19-22 S.).

2.1.3 Christus — kein Selbstprodukt

I. Nachdem festgestellt wurde, daß PA in c. Ar. IV 1-2 vor allem gegen Asterius', Markells¹¹⁸ und Eusebius' Auslegungen von 1 Kor 1,24 und deren Interpretationen von Logos, Weisheit, Sohn und Kraft gestritten hat, wendet er sich in c. Ar. IV 3f. wieder dem Christusbegriff zu und prüft die gegnerische Bestimmung des Verhältnisses von „Christus“ und „Logos Gottes“ und von Christus und Gott.¹¹⁹ Zum besseren Verständnis folgt wiederum zunächst die Übersetzung des Textes von c. Ar. IV 3f.:¹²⁰

„3. Und wiederum: Christus ist Logos Gottes. Ist er nun aus sich selbst entstanden und, nachdem er existierte, dem Vater hinzugefügt worden? Oder bildete ihn Gott und nannte ihn seinen Logos? Wenn nun ersteres, so sage ich: Entstand er von sich selbst und ist Gott, gäbe es zwei Ursprünge, natürlich wäre er aber auch nicht der eigene (sc. Logos) des Vaters, da er nicht von seinem Vater, sondern von sich wäre; wurde er aber von außen gebildet, wäre er ein Geschöpf.

3. καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς λόγος τοῦ θεοῦ ἐστίν. πότερον οὖν ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπέστη καὶ ὑποστὰς προσκεκόλληται τῷ πατρὶ; ἢ ὁ θεὸς αὐτὸν πεποίηκε καὶ ὠνόμασεν ἑαυτοῦ λόγον; εἰ μὲν οὖν τὸ πρῶτον, λέγω δὴ τό· ἑαυτῷ ὑπέστη καὶ θεὸς ἐστίν, δύο ἂν εἶεν ἀρχαί, οὐκ ἔσται δὲ εἰκότως οὐδὲ τοῦ πατρὸς ἴδιος διὰ τὸ μὴ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἑαυτοῦ εἶναι· εἰ δὲ ἔξωθεν πεποιήται, εἴη ἂν κτίσμα.

¹¹⁸ Daß auch Photin von Sirmium in c. Ar. IV 1-4 mit anvisiert ist, wurde weiter oben S. 158 bereits angedeutet.

¹¹⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,12 S.): καὶ πάλιν ὁ Χριστὸς λόγος τοῦ θεοῦ ἐστίν.

¹²⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 3f. (46,12-49,5 S.).

Bleibt also zu sagen, daß er aus Gott selbst ist. Ist dem so, wäre das eine das „aus jemandem“, ein anderes das „von dem er ist“. Demgemäß wären folglich zwei. Wären es aber nicht zwei, sondern spräche man vom selben, wäre dasselbe Ursache und Verursachtes, Erzeugnis und Erzeuger, was allerdings als Ungereimtes des Sabellius erwiesen worden ist. Wenn er aber zwar aus ihm ist, doch nichts anderes, ist er sowohl Erzeuger als auch nicht Erzeuger, Erzeuger nämlich, da er aus sich hervorbringt, nicht Erzeuger jedoch, da nichts anderes als er ist. Wenn dem so ist, würde derselbe lediglich dem Namen nach Vater und Sohn genannt. Wenn es so aber ungeziemend ist, sind es zwei, Vater und Sohn, eins aber, weil der Sohn nicht außerhalb, sondern aus Gott gezeugt wurde. Wenn aber einer vermeiden will, vom 'Erzeugnis' zu sprechen, und statt dessen nur sagt, der Logos existiere mit Gott zusammen, so soll ein solcher darauf achten, daß er nicht, indem er das von der Schrift Gesagte vermeidet, in die Ungereimtheit gerät, Gott als irgend zweigestaltig einzuführen. Der nämlich nicht zugibt, daß der Logos aus der Einzigkeit ist, sondern den Logos bloß dem Vater hinzufügt, führt zwei Ousien ein, von denen keine Vater der anderen ist. Dasselbe gilt aber auch von der Kraft.

λείπεται δὴ ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λέγειν αὐτόν. εἰ δὲ τοῦτο, ἄλλο ἂν εἶη τὸ ἐκ τινος, καὶ ἄλλο τὸ ἐξ οὗ ἐστίν· κατὰ τοῦτο ἄρα δύο. εἰ δὲ μὴ δύο εἶη, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ λέγοιτο, ἔσται τὸ αὐτὸ αἷτιον καὶ αἰτιατὸν καὶ γεννώμενον καὶ γεννῶν, ὅπερ ἄτοπον ἐπὶ Σαβελλίου δέδεικται. εἰ δὲ ἐξ αὐτοῦ μὲν ἔστιν, οὐκ ἄλλο δέ, ἔσται καὶ γεννῶν καὶ μὴ γεννῶν· γεννῶν μὲν, ὅτι ἐξ αὐτοῦ προφέρει, μὴ γεννῶν δέ, ὅτι μὴ ἄλλο αὐτοῦ ἐστίν. εἰ δὲ τοῦτο, εἶη ἂν κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενος ὁ αὐτὸς πατὴρ καὶ υἱός. εἰ δὲ ἀπρεπὲς οὕτως, εἶη ἂν δύο, πατὴρ καὶ υἱός, ἐν δέ, ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. εἰ δὲ φεύγει τις τὸ λέγειν γέννημα, μόνον δὲ λέγει ὑπάρχειν τὸν λόγον σὺν τῷ θεῷ, φοβηθήτω ὁ τοιοῦτος, μὴ φεύγων τὸ ὑπὸ τῆς γραφῆς λεγόμενον ἐμπέση εἰς ἀτοπίαν, διφυῆ τινα εἰσάγων τὸν θεόν· μὴ διδοὺς γὰρ ἐκ τῆς μονάδος εἶναι τὸν λόγον, ἀλλ' ἀπλῶς κεκολλησθαι τῷ πατρὶ λόγον, δυάδα οὐσίας εἰσάγει, μηδέτεραν τῆς ἐτέρας πατέρα τυγχάνουσα. τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ δυνάμεως.

Deutlicher aber wird dies einer erkennen, wenn er es auf den Vater bezieht. Denn ein einziger ist Vater und nicht zwei, sondern aus dem einen (ist) der Sohn. Wie es nun keine zwei Väter (gibt), sondern einen einzigen, so sind keine zwei Ursprünge, sondern ein einziger, und aus dem einzigen ist der Sohn wesenhaft. Die Arianer muß man umgekehrt befragen. Die Sabellisierenden nämlich müssen vom Sohnbegriff widerlegt werden, die Arianer aber vom Vaterbegriff. 4. Es muß nun gesagt werden: Gott ist weise und nicht unvernünftig, oder im Gegenteil, (er ist) nicht weise und unvernünftig. Wenn nun das Zweite, so ist dies eo ipso ungereimt, wenn aber das Erste, so muß man fragen: Wie ist er weise und nicht unvernünftig; besitzt er den Logos und die Weisheit von außerhalb oder aus sich? Wenn nun von außerhalb, wäre einer, der (sie) ihm gegeben hätte, und vor dem Empfang (wäre) er nicht weise und unvernünftig; wenn aber aus sich, ist offenbar, daß (sie, Logos und Weisheit,) nicht aus dem Nichtsein (sind), und „es“ auch nicht „einmal war, da er (sc. der Logos, der Sohn) nicht war“, denn er war immer, da dasjenige, wovon er Bild ist, immer existiert. Wenn sie aber sagen, daß er zwar weise ist und nicht unvernünftig, er aber in sich eine eigene Weisheit und einen eigenen Logos hat, doch nicht Christus, sondern den, in dem auch Christus gebildet wurde, so muß man sagen, daß, wenn Christus in jenem Logos wurde, (wurde)

φανερώτερον δ' ἂν τις ἴδοι τοῦτο, εἰ ἐπὶ πατὴρ λάβοι· εἰς γὰρ πατήρ καὶ οὐ δύο, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ὁ υἱός. ὥσπερ οὖν οὐ δύο πατέρες, ἀλλ' εἰς, οὕτως οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ μία, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς οὐσιώδης ὁ υἱός. πρὸς Ἀρειανούς δὲ ἀνάπαλιν ἐρωτητέον· τοὺς μὲν γὰρ Σαβελλίζοντας ἀπὸ τῆς περὶ υἱοῦ ἐννοίας ἐλεγκτέον, τοὺς δὲ Ἀρειανούς ἀπὸ τῆς περὶ πατρός. 4. λεκτέον οὖν ὁ θεὸς σοφὸς καὶ οὐκ ἄλογος ἐστίν, ἢ τούναντίον, ἄσοφος καὶ ἄλογος. εἰ μὲν οὖν τὸ δεύτερον, αὐτόθεν ἔχει τὴν ἀτοπίαν. εἰ δὲ τὸ πρῶτον, ἐρωτητέον, πῶς ἐστι σοφὸς καὶ οὐκ ἄλογος· πότερον ἔξωθεν ἐσχηκῶς τὸν λόγον καὶ τὴν σοφίαν ἢ ἐξ ἑαυτοῦ; εἰ μὲν οὖν ἔξωθεν, ἔσται τις ὁ προσδεδικῶς αὐτῷ, καὶ πρὶν λαβεῖν ἄσοφος καὶ ἄλογος· εἰ δὲ ἐξ ἑαυτοῦ, δῆλον ὅτι οὐκ ἐξ οὐκ ὄντων, οὐδ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν· αἰὶ γὰρ ἦν, ἐπεὶ οὐ ἐστὶν εἰκὼν, αἰὶ ὑπάρχει. ἐάν δὲ λέγωσιν, ὅτι σοφὸς μὲν ἔστι καὶ οὐκ ἄλογος, ἰδίαν δὲ ἔχει ἐν αὐτῷ σοφίαν καὶ ἴδιον λόγον, οὐ τὸν Χριστὸν δέ, ἀλλ' ἐν ᾧ καὶ τὸν Χριστὸν ἐποίησεν, λεκτέον, ὅτι, εἰ ὁ Χριστὸς ἐν ἐκείνῳ τῷ λόγῳ γέγονεν,

offenbar auch das All (in jenem). Und er wäre der, von dem Johannes sagt: 'Alles wurde durch ihn' (Joh 1,3) aber auch der Psalmist: 'Alles hast du in Weisheit gebildet' (Ps 103,24). Man wird aber Christus lügen sehen, (wenn er sagt:) 'Ich (bin) im Vater' (Joh 14,10), weil ein anderer im Vater ist; aber auch (der Spruch) 'der Logos wurde Fleisch' (Joh 1,14) ist ihnen zufolge nicht wahr. Wenn nämlich derjenige, in dem das All wurde, Fleisch wurde, Christus aber nicht der Logos im Vater ist, durch den das All wurde (vgl. Joh 1,3), wurde folglich Christus nicht Fleisch, sondern Christus wurde wohl Logos genannt. Und wenn dem so ist, wäre er erstens ein anderer als der Name (besagt), zweitens wurde das All nicht durch ihn, sondern in jenem, in dem auch Christus (wurde). Wenn man aber sagen will, die Weisheit sei wie eine Eigenschaft im Vater oder es gäbe die Weisheit selbst, so folgt das Ungereimte, das zuvor angeführt wurde. Denn er wäre zusammengesetzt und derselbe sich selbst Sohn und Vater geworden. Doch man muß sie ganz widerlegen und zurückweisen, daß der Logos in Gott kein Geschöpf und auch nicht aus dem Nichtsein (ist). Da er nämlich einmal Logos in Gott ist, ist er auch Christus, der sagt: 'Ich im Vater und der Vater in mir' (Joh 14,10), der deswegen auch Eingeborener ist, da niemand anderes aus ihm gezeugt wurde.

δηλον ὅτι καὶ τὰ πάντα. καὶ αὐτὸς ἂν εἴη, περὶ οὗ λέγει Ἰωάννης· 'πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο' (Joh 1,3) καὶ ὁ Ψαλμωδὸς δέ· 'πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας' (Ps 103,24). εὐρεθήσεται δὲ ὁ Χριστὸς ψευδόμενος 'ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ' (Joh 14,10), ὄντος ἐτέρου ἐν τῷ πατρὶ· καὶ 'ὁ λόγος δὲ σὰρξ ἐγένετο' (Joh 1,14) οὐκ ἀληθὲς κατ' αὐτούς. εἰ γάρ, ἐν ᾧ τὰ πάντα ἐγένετο, αὐτὸς ἐγένετο σὰρξ, ὁ δὲ Χριστὸς οὐκ ἔστιν ἐν τῷ πατρὶ λόγος, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, ἄρα ὁ Χριστὸς οὐ γέγονε σὰρξ, ἀλλ' ἴσως ὠνομάσθη λόγος ὁ Χριστός. καὶ εἰ τοῦτο, πρῶτον μὲν ἄλλος ἂν εἴη παρὰ τὸ ὄνομα· ἔπειτα οὐ δι' αὐτοῦ ἐγένετο τὰ πάντα, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ, ἐν ᾧ καὶ ὁ Χριστός. εἰ δὲ φήσαιεν ὡς ποιότητα εἶναι ἐν τῷ πατρὶ τὴν σοφίαν ἢ αὐτοσοφίαν εἶναι, ἀκολουθήσει τὰ ἄτοπα τὰ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένα. ἔσται γὰρ σύνθετος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ υἱὸς καὶ πατὴρ γινόμενος. πλὴν ἐλεγκτέον καὶ δυσωπητέον αὐτούς, ὅτι ὁ ἐν τῷ θεῷ λόγος οὐκ ἂν εἴη κτίσμα οὐδὲ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. ὄντος δὲ ἅπαξ ἐν θεῷ λόγου, αὐτὸς ἂν εἴη ὁ Χριστὸς ὁ λέγων· 'ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί' (Joh 14,10), ὁ διὰ τοῦτο καὶ μονογενὴς ὢν, ἐπειδὴ οὐκ ἄλλος τις ἐξ αὐτοῦ ἐγεννήθη.

Ein einziger ist dieser Sohn, welcher Logos, Weisheit, Kraft ist (cf. 1 Kor 8,6; 1 Kor, 1,24). Gott ist nämlich nicht zusammengesetzt aus diesen, sondern Erzeuger. Wie er nämlich die Geschöpfe durch den Logos erschafft, so besitzt er den Logos der Natur nach als Erzeugnis der eigenen Ousia, durch den er sowohl erschafft, als auch schafft, als auch das All verwaltet. Denn durch den Logos und die Weisheit wurde das All, und durch seine Ordnung erhält er das Ganze. Dasselbe gilt aber auch vom Sohn. Wenn Gott nicht zeugt, ist er auch unwirksam, denn der Sohn ist sein Erzeugnis, durch den er alles bewirkt. Wenn aber nicht, folgen dieselben Fragen und dieselben Ungereimtheiten bei den Unverschämten.“

εἷς οὗτος υἱός, ὃς ἐστὶ λόγος, σοφία, δύναμις (cf. 1 Kor 8,6; 1 Kor 1,24)· οὐ γὰρ σύνθετος ἐκ τούτων ὁ θεός, ἀλλὰ γεννητικός. ὥσπερ γὰρ τὰ κτίσματα λόγῳ δημιουργεῖ, οὕτως κατὰ φύσιν τῆς ἰδίας οὐσίας ἔχει γέννημα τὸν λόγον, δι' οὗ καὶ δημιουργεῖ καὶ κτίζει καὶ οἰκονομεῖ τὰ πάντα. τῷ γὰρ λόγῳ καὶ τῇ σοφίᾳ τὰ πάντα γέγονεν, καὶ τῇ διατάξει αὐτοῦ διαμένει τὰ σύμπαντα. τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ υἱοῦ· εἰ ἄγονος, καὶ ἀνενέργητος ὁ θεός· γέννημα γὰρ αὐτοῦ ὁ υἱός, δι' οὗ ἐργάζεται. εἰ δὲ μή, αἱ αὐταὶ ἐρωτήσεις καὶ τὰ αὐτὰ ἄτοπα τοῖς ἀναισχυνοῦσιν ἀκολουθήσει.

Gleich am Anfang von c. Ar. IV 3 kommt PA auf die Zwei-Logoi-Lehre der Gegner zurück, die er bereits in c. Ar. IV 1f. angegriffen hat: „Ob er nun aus sich selbst entstand und, nachdem er existierte, dem Vater hinzugefügt wurde? Oder bildete ihn Gott und nannte ihn seinen Logos?“ PA beginnt nicht bei der Bestimmung des göttlichen Seins wie in c. Ar. IV 1f. und betrachtet von dorthier die Entstehung des Logos und des Sohnes, sondern er greift in Anknüpfung an seine christologischen Ausführungen im ersten Abschnitt von c. Ar. IV 1 erneut (πάλιν) die Diskussion des Christusbegriffes auf. Gerade umgekehrt wie in c. Ar. IV 1f. soll in dem vorliegenden Abschnitt das Verhältnis von Christus zu Gott, vom Sohn zum Vater und vom Logos zur Gottheit beleuchtet werden. Wie er am Ende von c. Ar. IV 3 nämlich angibt, ist sein Anliegen die Abwehr von Arianern und Sabellisierenden, Gegnern, die man von der jeweils entgegengesetzten Blickrichtung anzugehen hat. Den Arianismus muß man vom Vaterbegriff aus widerlegen, den Sabellianismus umgekehrt vom Sohnbegriff aus. Daß beide Häresien nur perspektivische Spielarten derselben Aporie sind, wird am Ende von c. Ar. IV 5 verdeutlicht.

Man braucht gar nicht alle Syllogismen im einzelnen heranzuziehen, denn bereits die oben aufgezeigte Parallelität von c. Ar. IV 1 und c. Ar. IV 3 belegt,¹²¹ daß es PA immer noch um die Widerlegung desselben gegnerischen Konzeptes der Zwei-Logoi-Lehre geht.¹²² Um dagegen zu erhärten, daß Logos, Sohn und Christus gleichzusetzen sind, legt PA dar, daß die Zwei-Logoi-Lehre in Bezug auf die Zeugung und Schöpfertätigkeit Christi zum Teil zu denselben Aporien führt, die er bezüglich des Gottes- und Logosbegriffes bereits offenkundig machte, zum Teil sogar zu neuen Ungereimtheiten. Ausgangspunkt der Argumentation ist, daß eine Erschaffung Christi durch den Logos in Gott und nicht durch Gott, den Vater—nicht anders als eine Selbsterschaffung des Logos—, zum einen eine innergöttliche Differenzierung zwischen göttlichem Grund und tatsächlich schaffendem und zeugendem Logos impliziert und damit zur Lehre von zwei göttlichen Ursprüngen führt, zum anderen Christus zum Geschöpf degradiert. Denn nicht der göttliche Grund wäre die Seins- und Wirkursache für Christus, sondern ein ungezeugter Logos oder Christus—die Identifizierung von Logos und Christus, die PA vertritt, vorausgesetzt—in Gott, der als ein aus sich selbst Existierender dem Vater hinzugefügt wäre.¹²³ In diesem Falle aber wäre der gezeugte Christus kein Erzeugnis des göttlichen Wesens, des Vaters, er wäre nicht ἴδιος τοῦ πατρὸς, sondern ein Gebilde des ungezeugten Christus oder Logos Gottes.

Auch die mit ἡ angezeigte Alternative, nach der Gott den Christus gebildet hatte und ihn lediglich seinen Logos nannte, verwirft PA.

Für PA bleibt als einzig annehmbare Lösung, eine Abstammung Christi aus Gott selbst zu lehren. Denn nur dann, so meint er, hat man nicht nur eine einzige Größe, auch keine zwei getrennten Größen, sondern man lehrt zwei, „Ursache und Verursachtes, Erzeugnis und Erzeuger“, Vater und Sohn, Gott und Christus, und zugleich einen einzigen Gott und eine einzige Gottheit.

Der Einwurf der eigenen Ansicht führt den Theologen wieder zurück zur Betrachtung des göttlichen Seins. Auch die Abstammung, welche nicht abstammungskorrelativ gedacht wird und hypostasierende Zeugung bedeutet, führt nicht über den Sabellianismus hin-

¹²¹ Cf. S. 147.

¹²² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,14-17 S.).

¹²³ Zur Logosursache cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,12-13 S.): *πότερον οὖν ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπέστη καὶ ὑποστὰς προσκεκόλληται τῷ πατρὶ*; ebd. IV 3 (47,8-10 S.): *μὴ διδοῦς γὰρ ἐκ τῆς μονάδος εἶναι τὸν λόγον, ἀλλ' ἀπλῶς κεκολληθῆσθαι τῷ πατρὶ λόγον*.

aus.¹²⁴ Denn ein Hervorgebrachtes in Gott, das nicht ein anderes gegenüber dem Hervorbringenden ist, führt zu einem rein begrifflich Unterschiedenen, ist lediglich κατ' ἐπίνοιαν. „Zeugen“ heißt für den Theologen dagegen „Etwas-anderes-aus-sich-Hervorbringen“.¹²⁵ Und nur wenn Vater und Sohn, Erzeuger und Erzeugter wirklich unterschieden werden, existieren Vater und Sohn und sind in Wahrheit nicht ein und dasselbe.

Auch eine weitere Möglichkeit ist PA zufolge aporetisch: Wer die Zeugung gänzlich streicht, den Logos und Christus nicht ein „Erzeugnis“ nennt, sondern nur noch von einem Zusammensein des ungezeugten Logos mit dem Vater spricht, der setzt sich der Gefahr aus, Gott zweigestaltig zu denken. Stammt der Logos nicht aus der Monas, werden letztlich zwei Ousien in Gott eingeführt, da dem Vater ein ungezeugter Logos zugeschrieben wird, keiner der beiden aber Vater des anderen ist und überhaupt kein Zeugungsverhältnis vorliegt.¹²⁶ PA verdeutlicht: Wie man es auch wenden mag, ohne die Annahme eines korrelativen Abstammungsverhältnisses von Vater und Sohn, Gott und Christus, gibt es keine widerspruchsfreie Christologie.¹²⁷

II. Die erste vom Theologen angeführte Alternative (πότερον οὖν ἀφ' ἑαυτοῦ ὑπέστη καὶ ὑποστὰς προσκεκόλληται τῷ πατρὶ; ἢ ὁ θεὸς αὐτὸν πεποίηκε καὶ ὠνόμασεν ἑαυτοῦ λόγον;), verbunden mit der später anklingenden Wendung (ἐὰν δὲ λέγωσιν, ὅτι σοφὸς μὲν ἔστι καὶ οὐκ ἄλογος, ἰδίαν δὲ ἔχει ἐν αὐτῷ σοφίαν καὶ ἴδιον λόγον, οὐ τὸν Χριστὸν δέ, ἀλλ' ἐν ᾧ καὶ τὸν Χριστὸν ἐποίησεν, λεκτέον ...) erinnert in Inhalt und Sprache durch die Christuszentrierung noch deutlicher an Ausführungen des Asterius als die Wi-

¹²⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,20-22 S.): εἰ δὲ μὴ δύο εἴη, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ λέγοιτο, ἔσται τὸ αὐτὸ αἷτιον καὶ αἰτιατὸν καὶ γεννώμενον καὶ γεννῶν, ὅπερ ἄτοπον ἐπὶ Σαβελλίου δέδεικται.

¹²⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,22-47,3 S.): εἰ δὲ ἐξ αὐτοῦ μὲν ἔστιν, οὐκ ἄλλο δέ, ἔσται καὶ γεννῶν καὶ μὴ γεννῶν· γεννῶν μὲν, ὅτι ἐξ αὐτοῦ προφέρει, μὴ γεννῶν δέ, ὅτι μὴ ἄλλο αὐτοῦ ἔστιν. εἰ δὲ τοῦτο, εἴη ἂν κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενος ὁ αὐτὸς πατὴρ καὶ υἱός.

¹²⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (47,5-11 S.): εἰ δὲ φεύγει τις τὸ λέγειν γέννημα, μόνον δὲ λέγει ὑπάρχειν τὸν λόγον σὺν τῷ θεῷ, φοβηθήτω ὁ τοιοῦτος, μὴ φεύγων τὸ ὑπὸ τῆς γραφῆς λεγόμενον ἐμπέση εἰς ἀτοπίαν, διφυῆ τινα εἰσάγων τὸν θεόν· μὴ διδοὺς γὰρ ἐκ τῆς μονάδος εἶναι τὸν λόγον, ἀλλ' ἀπλῶς κεκολληθῆσθαι τῷ πατρὶ λόγον, δυάδα οὐσίας εἰσάγει, μηδέτεραν τῆς ἐτέρας πατέρα τυγχάνουσα.

¹²⁷ Zur Widerlegung der Gegner in c. Ar. IV 4: cf. die weiteren Ausführungen im nächsten Abschnitt „Christus - kein Produkt Gottes“.

derlegung der Zwei-Logoi-Lehre in c. Ar. IV 1f. Wie aus den erhaltenen Fragmenten zu erkennen ist, hat Asterius zwar nicht gelehrt, daß Christus aus sich selbst oder von einem ungezeugten Christus geschaffen wurde, aber er trägt vor, daß Christus aus der ewigen, dem Gott innewohnenden und mit ihm ungezeugt zusammen existierenden Kraft, dem Logos „des“ Gottes, gezeugt wurde.¹²⁸ Vom Standpunkt des PA aus, der Logos und Christus identifiziert, kann der Ansatz des Asterius aber durchaus im Sinn einer Erschaffung Christi durch den Logos und damit als Selbstproduktion Christi interpretiert werden, indem, zugespitzt formuliert, die asterianische Zwei-Logoi-Lehre als Zwei-Christi-Lehre uminterpretiert wird: Der aus sich selbst existente Christus ist seinem Erzeuger lediglich hinzugefügt, folglich nicht dessen natürliches Erzeugnis, sondern forensisches Produkt seiner selbst. Nicht Markell kann damit anvisiert sein, da Markell jegliche Zeugungsvorstellung innerhalb Gottes ablehnt.

Ebenfalls asterianisch und nicht primär oder zumindest nicht ausschließlich markellisch klingt auch der zweite Teil der Alternative, nach der Christus ein Produkt Gottes ist und lediglich Logos genannt wird. Wiederholt stellt Asterius heraus, daß er Christus als Geschöpf (κτίσμα) und als einen der Gewordenen begreift.¹²⁹ Darum wendet sich auch Markell in seinem Brief gegen Julius im Anschluß an die Ablehnung der asterianischen Zwei-Logoi-Lehre gegen dessen Vor-

¹²⁸ Cf. Asterius, frg. 64 (124,4-6 V.).

¹²⁹ Cf. Asterius, frg. 35 (100 V.); cf. ebd. 15f.; 25 (90; 94 V.); man vergleiche, wie sehr Eusebius bemüht ist, sich von der asterianischen Vorstellung der Geschöpflichkeit des Sohnes abzusetzen, um Markells Kritik an Asterius und an ihm selbst zu begegnen, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 8-10 (66-69 Kl./H.); ebd. III 2 (138-140 Kl./H.); hierbei muß er sich jedoch vor allem selbst von dem ganz gleichlautenden Vorwurf des Markell distanzieren, er habe den Sohn als einen bloßen Menschen gelehrt, und sich gegenüber Einwürfen wehren, die gegen seine Theologie und gegen die des Asterius erhoben wurden, cf. ders., de eccl. theol. I 9f. (67,4-68,13; 69,6-11 Kl./H.); zum inkarnationsorientierten *ψιλὸς ἄνθρωπος*-Argument, das allerdings von dem κτίσμα-Vorwurf zu unterscheiden ist, cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 6; 33 (50,20; 82,17 S.); hierzu lassen sich vergleichen: Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (6,28-30 Kl./H.); ebd. I 4 (29,29-34; 30,32-34 Kl./H.); ders., de eccl. theol. I 7.20 (65,15-25; 88,4-24 Kl./H.); Euseb. Caes., de eccl. theol. I 10 (68,26-28. 69,4-6 Kl./H.). Daß die asterianischen Thesen trotz der Einlassungen des Markell und des Verfassers von c. Ar. IV und trotz der Haltung Eusebs nur leicht modifiziert auch von späteren Eusebianern weiter verbreitet werden konnten, läßt sich ablesen an Akazius von Cäsarea, frg. in Gen. 1,1 (9,1-10,49 P.); in diesem Text, der lediglich vom *μόνον ἀγέννητον εἶναι τὸν θεόν* spricht, wird Christus zwar als Anfang von allem Geschaffenen gelehrt, er gilt aber auch selbst als ein Geschaffener, der einen Anfang besitzt.

stellung, daß der Sohn ein Geschöpf oder Gebilde ist.¹³⁰ Doch auf die Frage der Geschöpflichkeit soll erst im nächsten Unterpunkt weiter eingegangen werden. Hier wird nur einleitend herausgestellt, warum ich J. Slomka nicht zustimmen kann, der c. Ar. IV 3 „direttamente contro il pensiero di Marcello“ gerichtet sieht.¹³¹ Er muß denn auch zugeben, daß die Konsequenz der Geschöpflichkeit Christi eigentlich „arianisch“ und nicht „markellisch“ ist.

Es wird ersichtlich, daß in beiden Teilen der die Diskussion des vorliegenden Abschnitts eröffnenden Alternative asterianische Theologie wiedergegeben und bestritten wird. Asterius macht zwischen Zeugen, Werden und Schaffen keinen Unterschied. Ihm zufolge zeugt die Kraft des Gottes den Christus. Er kann aber auch abgekürzt sagen, daß Gott den Sohn und Christus schafft.¹³² Ebenso findet sich bei ihm die Überlegung, daß der Gezeugte und Geschaffene nur Gottes Logos *genannt* wird, während die Gott immanente und zeugende Kraft (der Logos und die Weisheit) die *eigentliche* Kraft (der Logos und die Weisheit) ist.¹³³ Schon Markell hält ihm in seinem Buch vor, er *nenne* den Sohn nur „uneigentlich Logos“. ¹³⁴ Darum besteht er selbst gegenüber Asterius darauf, daß es nur einen einzigen Logos Gottes gibt, welcher „nicht uneigentlich Logos *genannt* wird ..., sondern der eigentlich und wahrhaft seiende Logos ist“. ¹³⁵ Diesen wahrhaft seienden Logos bezeichnet Markell als den „eigenen Logos“ Gottes. ¹³⁶ Dem entspricht auch, was Athanasius zur Auslegung des Asterius von Röm 1,20 und 1 Kor 1,24 an gegnerischen Thesen referiert. ¹³⁷ Es ist ein Text, der eine weitere inhaltliche und sprachlich Parallele zu c. Ar. IV 3 bietet: „Entsprechend ihren eigenen Erfindungen führen sie viele Bilder und Weisheiten und Logoi ein, und sie sagen, der eine sei der eigene und natürliche Logos des Vaters, in welchem er auch den Sohn gebildet hat, der wahre Sohn aber werde

¹³⁰ Cf. Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,1f. Kl./H.); cf. M. Vinzent, Die Gegner.

¹³¹ Cf. J. Slomka, Il Quarto Discorso, 33.

¹³² Cf. Asterius, frg. 15f.; 26-30; 64 (90; 94.96; 124 V.).

¹³³ Cf. Asterius, frg. 71 (130 V.).

¹³⁴ Markell, frg. 45 (65) (193,8f. Kl./H.): καὶ μανθανέτω τοίνυν θεοῦ λόγον ἐληλυθέναι, οὐ λόγον καταχρηστικῶς ὀνομασθέντα, ὡς αὐτοὶ φασιν, ἀλλ' ἀληθῆ ὄντα λόγον; daß dies über Asterius gesagt wird, findet zwar keinen Anhalt in den Fragmenten des Markell, läßt sich aber aus dem Zusammenhang erschließen, in welchem Eusebios die Aussage bietet, cf. Euseb. Caes., c. Marc. II 2 (41 Kl./H.); cf. Asterius, frg. 71 (130 V.); cf. Th. Zahn, Marcellus, 119f.

¹³⁵ Markell, frg. 46 (94) (193,10f. Kl./H.).

¹³⁶ Markell, frg. 44 (69) (193,5 Kl./H.).

¹³⁷ Cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 310-312.

nur dem Namen nach (κατ' ἐπίνοιαν) Logos *genannt* ... und Weisheit werde er dem Namen nach (κατ' ἐπίνοιαν) *genannt*, sagen sie; eine andere¹³⁸ freilich sei die dem Vater eigene und wahre Weisheit, die mit ihm zusammen ungezeugt existiert, in der er auch den Sohn geschaffen hat; ihn nannte er Weisheit entsprechend der Teilhabe an jener.“¹³⁹

Die Lehre von den zwei Kräften, Weisheiten und Logoi gilt Athanasius zufolge als typisch asterianische Lehre.¹⁴⁰ Auch an anderen Stellen, an denen Texte des Asterius bei Athanasius referiert oder zitiert werden, begegnet, Gott habe Asterius zufolge den Gewordenen (nur) Logos (und Weisheit und Kraft) *genannt*.¹⁴¹

Man vergleiche Ps.-Ath., c. Ar. IV 3: ὁ θεὸς αὐτὸν πεποίηκε καὶ ὠνόμασεν ἑαυτοῦ λόγον mit:

Asterius, frg. 26: ὁ τῶν ὅλων θεός ... ποιεῖ καὶ κτίζει πρῶτως μόνος μόνον ἓνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον;¹⁴² ders., frg. 70: οὐκ ἔστιν ὁ αὐτὸς ἐν τῷ πατρὶ φύσει καὶ ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ λόγος καὶ ἡ ἰδία σοφία ἐν ᾗ καὶ τοῦτον πεποίηκε τὸν κόσμον, ἀλλ' ἄλλος μὲν ἔστιν ὁ ἐν τῷ πατρὶ αἰδιος αὐτοῦ λόγος καὶ ἄλλη ἡ ἐν τῷ πατρὶ αἰδία αὐτοῦ σοφία ἐν ᾗ σοφία καὶ τοῦτον τὸν λόγον πεποίηκεν· αὐτὸς δὲ οὗτος ὁ κύριος κατ' ἐπίνοιαν λέγεται λόγος διὰ τὰ λογικὰ καὶ κατ' ἐπίνοιαν λέγεται σοφία διὰ τὰ σοφιζόμενα; ders., frg. 69: ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἴδιον καὶ φύσει λόγον τοῦ πατρὸς (λέγουσιν), ἐν ᾧ καὶ τὸν υἱὸν πεποίηκε, τὸν δὲ ἀληθῶς υἱὸν κατ' ἐπίνοιαν μόνον λέγεσθαι λόγον ... ἄλλην μέντοι εἶναι σοφίαν τὴν ἰδίαν καὶ ἀληθινὴν τοῦ πατρὸς τὴν ἀγεννήτως συνυπάρχουσαν αὐτῷ, ἐν ᾗ καὶ τὸν υἱὸν ποιήσας ὠνόμασε κατὰ μετουσίαν ἐκείνης σοφίαν αὐτόν.¹⁴³

Die Parallelen zu Asterius sind offensichtlich. PA nimmt nicht nur das asterianische Thema der Zwei-Logoi-Lehre auf, sondern auch

¹³⁸ Der Wechsel von „der eine“ - „die andere“ resultiert aus der Gleichsetzung von Logos und Weisheit bei Asterius; die sprachliche Härte läßt jedoch auf einen unglücklichen Zusammenschneidung des Textes durch Athanasius schließen.

¹³⁹ Asterius, frg. 69 (128,1-10 V.), cf. das Zitat im Haupttext weiter unten.

¹⁴⁰ Vgl. auch Ath., c. Ar. II 24. 38 (200A. 228A-C); cf. Asterius, frg. 26; 70; 72 (94; 130; 132 V.).

¹⁴¹ Cf. Asterius, frg. 26; 70-73 (94; 130.132.134 V.).

¹⁴² Asterius, frg. 26 (94 V.); auch wenn dieser Text von Athanasius zugleich dem Eusebios (von Nikomedien), dem Arius und Asterius zugeschrieben wird, zeigen doch die Parallelen der Asteriusfragmente 27-30, daß originär asterianische Theologie vorgetragen wird, cf. hierzu den Kommentar zu frg. 26 in Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 202-205.

¹⁴³ Asterius, frg. 69 (128 V.).

asterianische Sprache. Interessant ist festzustellen, daß er nicht allein auf die durch Markell bei Eusebius aufbewahrten Asteriusfragmente zurückgegriffen hat. Denn die Verbindung des Vorwurfs von der uneigentlichen Benennung des Sohnes als Logos und Weisheit mit dem Vorwurf, der Sohn sei das, was die Namen besagen, lediglich κατ' ἐπίνοιαν findet sich weder in Eusebs antimarkellischen Schriften, noch in den dort aufbewahrten Markellfragmenten, noch in den darin enthaltenen Asteriustexten. Der Gedanke von PA aber nährt sich aus der Diskussion um die christologischen Titel zwischen Asterius und Markell. Asterius schreibt Christus, dem Sohn, im Unterschied zum ewigen, ungezeugten Logos „des“ Gottes den Logostitel nur κατ' ἐπίνοιαν¹⁴⁴ zu und verweist darauf, daß dieser Name nicht anders aufzufassen ist als die Christus im Neuen Testament verliehenen Titel „Weinstock“, „Weg“, „Tür“, „Holz des Lebens“ usw. Markell kontert, kehrt diese Vorstellung um und behauptet, daß „Logos“ der eigentliche Titel des Inkarnierten ist und dieser nicht einfach nur Sohn genannt werden darf. „Jesus“ und „Christus“, „Leben“, „Weg“, „Tag“, „Auferstehung“, „Tür“, „Brot“ und derlei Namen seien neue und jüngere Namen als der ursprüngliche und eigentliche Name „Logos“.¹⁴⁵

PA bietet eine eigene Lösung, indem er sowohl die Meinung des Asterius als auch die des Markell zurückweist, den Logostitel auf dieselbe Stufe hebt wie den Sohntitel, beide Titel dem Christus zuschreibt und den Christus als Logos und Sohn des Gottes begreift. Vater und Sohn tragen ihre Namen nicht zu unrecht, sondern sie sind, was sie heißen.

Wie in c. Ar. IV 1f. führt PA die Zwei-Logoi-Lehre des Asterius nach verschiedenen Seiten hin in die Aporie. Auch vom Christusbegriff her kann er aus dem asterianischen Konzept des Gottesbegriffes nur die Konsequenzen einer Zwei-Ursprungs-Lehre oder eines simplifizierenden Sabellianismus erkennen. Darum wiederholt er die Vorwürfe von den „zwei Ursprüngen“ und von den „κατ' ἐπίνοιαν“ zu verstehenden Benennungen von Vater und Sohn. Erst im Anschluß daran geht PA einen Schritt weiter, der über Asterius hinausführt und mit dem auch Markell und Photin in den Blick kommen.

Markell stimmt mit Asterius in der Annahme überein, daß der Logos aus dem Vater hervorgegangen ist. Er fügt Asterius gegenüber

¹⁴⁴ Cf. Asterius, frg. 69 (128,3-10 V.).

¹⁴⁵ Cf. Markell, frg. 43 (3) (192,17-27 Kl./H.), zur Reaktion des Eusebius cf. weiter oben S. 161-163; zur wörtlichen Wiederaufnahme dieser Diskussion cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,22-53,3 S.).

aber hinzu, daß der hervorgegangene Logos, der das Fleisch bzw. den Menschen angenommen hat und Christus genannt wurde, kein anderer ist als der Gott eigene Logos.¹⁴⁶ Darum darf nicht von einer mit dem menschlichen Zeugungsprozeß vergleichbaren, Hypostasen produzierenden Zeugung gesprochen werden, sondern es kann nur im Hinblick auf die Inkarnation und unter Ausschluß des anthropologischen Vergleichs von einer Zeugung des Logos die Rede sein. Markell nimmt Thema und Sprache des Asterius—der von Zeugung spricht—auf, korrigiert aber dessen Konzept und nennt die „wahre Art der Zeugung“ des Logos einen Hervorgang.¹⁴⁷ Eusebius zitiert folgenden Markelltext und weist darauf hin, daß darin eine Zeugung des Logos aus dem Vater abgelehnt werde:¹⁴⁸ ὁ τοίνυν ἱερὸς ἀπόστολος τε καὶ μαθητὴς (Joh 21,24) τοῦ κυρίου Ἰωάννης τῆς αἰδιότητος αὐτοῦ μνημονεύων ἀληθῆς ἐγένετο τοῦ λόγου μάρτυς, ἑν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ὁ λέγων ἑν ἑνὶ λόγῳ καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (Joh 1,1). οὐδὲν γενέσεως ἐνταῦθα μνημονεύων τοῦ λόγου, ἀλλ' ἐπαλλήλοις τρισὶν μαρτυρίαις χρώμενος, ἐβεβαίον ἐν ἀρχῇ τὸν λόγον εἶναι.¹⁴⁹ Markell liest folglich in Joh 1,1 kein Werden bzw. Gezeugtwerden des Logos¹⁵⁰, sondern versteht diesen Text als ein Zeugnis für dessen Ewigkeit. Er spricht vom aussendenden Vater und vom hervorgegangenen Logos, welcher nur ökonomisch auch „Erzeugnis“ ist.¹⁵¹ An anderer Stelle trägt Markell vor, daß weder

¹⁴⁶ Cf. Markell, frg. 74 (75) (200,6 Kl./H.): ... ἀλλ' εἰς τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς προελθόντα λόγον; ders., frg. 67 (48) (197,27.33f. Kl./H.) zeigt, daß der Gedanke des Hervorgangs des Logos aus dem Vater offensichtlich eine Übernahme aus Asterius ist; an anderer Stelle heißt es nämlich, daß der Logos zwar hervorgegangen sei τοῦ πατρὸς, jedoch jeweils unter wohl nicht zufälliger Weglassung des ἐκ, cf. ders., frg. 121 (109) (212,5.11f. Kl./H.).

¹⁴⁷ Markell, frg. 36 (66) (190,31-33 Kl./H.): τὸ γὰρ μὴ λόγον εἶναι φῆσαι τὸν ἐξ αὐτοῦ προελθόντα καὶ τοῦτον εἶναι τὸν τῆς γεννήσεως ἀληθῆ τρόπον, ἀλλ' ἀπλῶς υἱὸν μόνον, ἐμφασὶν τίνα τοῖς ἀκούουσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἶωθεν.

¹⁴⁸ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 8 (107,1 Kl./H.): ... ὅτι μὴδὲ γεγέννηται ἐκ τοῦ πατρὸς ὁ λόγος.

¹⁴⁹ Markell, frg. 33 (71) (190, 10-14 Kl./H.); Euseb. Caes., de eccl. theol. II 8 (107,3-7 Kl./H.).

¹⁵⁰ Möglicherweise ist im Text anstelle von „Werden“ „Zeugung“ zu lesen; andererseits unterscheidet Markell beide Begriffe offensichtlich ebenso wenig wie sein Gegner Asterius, cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 40.

¹⁵¹ Cf. Markell, frg. 36 (66) (190,29-31 Kl./H.): τὸ μὲν οὖν πρὸ τοῦ τῶν αἰώνων αὐτὸν γεγενῆσθαι φῆσαι, ἀκολουθῶς εἰρηκέναι δοκεῖ· γέννημα γὰρ τὸ προελθὼν τοῦ προεμένου γίγνεται πατρός; die Übersetzung („Denn das Hervorgehende wird ein vom hervorsendenden Vater Gezeugtes“) bei K. Seibt, Die Theologie des Markell, 297 kann (abgesehen von der präsentischen Übersetzung von τὸ προελθὼν) richtig sein, wenn γίγνεται mit „werden“ zu übersetzen ist; K.

von den Propheten, noch von den Evangelisten, noch von den Aposteln die Gegenüberstellung zwischen einem „einzigen Ungezeugten“ und einem „einzigen Gezeugten“ gelehrt worden ist.¹⁵²

Seibts Deutung (300) des γέννημα auf den Präexistenten hin ist dann allerdings unpräzise. Übersetzt man γίγνεται mit „sein“, bleibt aber immer noch die Frage offen, ob Markell γέννημα mit Blick auf die Schöpfung oder die Inkarnation liest. Gewiß aber ist, daß nicht der vorökonomische Logos mit γέννημα bezeichnet wird. Denn γέννημα wird vom hervorgegangenen Logos ausgesagt; wie Markell den Logos in der Zeit zwischen dem Hervorgang zum Zwecke der Schöpfung und dem Hervorgang zur Annahme des menschlichen Fleisches (die K. Seibt etwas unglücklich als Zeit der „Präexistenz“ des Logos bezeichnet) beschreibt, ob als γέννημα oder nicht, ist folglich aufgrund der erhaltenen Fragmente nicht zu entscheiden; Markell hebt jedenfalls heraus, daß vor der Annahme des menschlichen Fleisches der Logos „nur“ Logos war und, was die Zeit vor dem Neuen Testament betrifft, lediglich prophetische Voraussagen auf den später hin inkarnierten Logos, den Christus und Jesus, gemacht werden, cf. Markell, frg. 42 (7) (192,11-14 Kl./H.): εἴτε γὰρ Ἰησοῦ εἴτε Χριστοῦ ὀνόματος μνημονεύει ἡ θεία γραφή, τὸν μετὰ τῆς ἀνθρωπίνης ὄντα σαρκὸς τοῦ θεοῦ λόγον ὀνομάζειν φαίνεται. εἰ δέ τις καὶ πρὸ τῆς νέας διαθήκης τὸ τοῦ Χριστοῦ <ἡ> Ἰησοῦ ὄνομα ἐπὶ τοῦ λόγου μόνου δεικνύναι δύνασθαι ἐπαγγέλλοιτο, εὐρήσει τοῦτο προφητικῶς εἰρημένον; zum Vergleich von Gottes Logos mit dem des Menschen, cf. weiter unten S. 245f.; aus der Leugnung der Zeugung des voräonischen Logos, die Eusebios bei Markell liest, leitet Eusebios den Vorwurf ab, Markell spreche vom Logos nicht anders als von einem inneren und geäußerten oder hervorgebrachten Wort, was diesen überführe, wie Sabellius oder die Juden zu lehren; daß es sich hierbei um eusebsche Polemik handelt, ist offenkundig. Immer wenn Eusebios von der markellischen Lehre des Logos, der hervorgegangen ist, auf das stoische Beispiel des inneren und geäußerten Wortes schließt, muß er interpretieren, kann aber kein entsprechendes Markellzeugnis als Beleg bieten. Die entsprechenden Schlagworte begegnen bei Markell nicht. Euseb aber hätte es sich wohl kaum entgehen lassen, solche Fundstellen zu bieten, hätten sie ihm vorgelegen, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 17 (78,16-19 Kl./H.): ... μηδὲ ποτὲ μὲν ἐνδιάθετον ὡς ἐπ' ἀνθρώπῳ λόγον ποτὲ δὲ σημαντικὸν ὡς τὸν ἐν ἡμῖν προφορικὸν καὶ ἐν τῷ θεῷ ὑποτίθεσθαι. ταῦτα γὰρ Σαβελλίου ἢ Ἰουδαίων ... ἀνεκτὸν ἦν; ebd. II 14 (117,32-34 Kl./H.): κατὰ δὲ τὸν Σαβέλλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι ἀποφαινόμενος υἱὸν καὶ πατέρα καὶ ποτὲ μὲν αὐτὸν ἐνδιάθετον εἰσάγων λόγον ποτὲ δὲ προφορικόν; cf. ebd. II 15 (118,20-31; 119,26-28 Kl./H.); ebd. II 17 (121,10f. Kl./H.).

¹⁵² Markell, frg. 32 (123) (190,7-9 Kl./H.): ἐπεὶ πόθεν ἡμῖν ἐκ τῶν θείων δυνήσονται δεῖξαι ῥητῶν, ὅτι εἰς μὲν ἀγέννητος, εἰς δὲ γεννητὸς οὕτως, ὡς αὐτοὶ γεγεννησθαι αὐτὸν πεπιστεύκασιν, οὕτε προφητῶν οὕτε εὐαγγελιστῶν ἢ ἀποστόλων τοῦτ' εἰρηκόταν; insofern die Bezugnahme auf die Schrift nicht einfach zum typischen Stil des Markell gehört, wurde sie möglicherweise bei diesem Argument auch durch Asterius provoziert. Asterius hat ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er mit seiner Theologie ausschließlich den Heiligen Schriften folgt, was Markell mehrfach bezweifelt und mit eigener enger Anlehnung an die Schrift auch inhaltlich zu widerlegen sucht. Kein Wunder, daß Eusebios auch diesen Topos aufgreift und Markell Ignoranz in Dingen der Schrift, bewußte Fälschung von Schriftversen und Irreführung in der Interpretation der biblischen Texte vorwirft; cf. Asterius, frg. 9; 50 (86; 114 V.); Markell, frg. 78 (92) (202,16f.); ders., frg. 75 (90) (200,16 Kl./H.); das Kapitel in Euseb. Caes., c. Marc. I 2 (9-13 Kl./H.) zum Thema: „Daß Markell die göttlichen Schriften ungenau ausgelegt hat“; als Beispiel der

Was die Theologie des Photin betrifft, soweit sie sich greifen läßt, so scheint in der Vertiefung des markellischen Ansatzes jegliche Rede von einer Zeugung des Logos vermieden zu sein. R. M. Hübner meint: „Offensichtlich ... im Bemühen, jedes ‘Leiden’ und jede Veränderung von Gott fernzuhalten, hat Photin—ähnlich wie Markell—eine vorzeitliche Zeugung des Logos verneint.“¹⁵³ Der Logos wird vom Vater gesendet, doch ausschließlich der Mensch, den der Logos angenommen hat, gilt als gezeugt, nicht der Logos selbst.

Indem PA die Aporie eines Hervorgangs, der keine Zeugung ist, herausstellt, wirft er eine zentrale Frage gegenüber Markell und der markellianischen Theologie des Photin auf: Wenn der dem Sein nach in Gott verharrende Logos derselbe ist wie derjenige, der der Wirkung nach aus Gott hervorgeht, muß dann die ökonomische Differenzierung im Logos nicht zugleich eine solche in Gott sein? Markell—vermutlich auch Photin—hätte die Frage bejahen können, denn er spricht von einer Differenzierung in Gott, behauptet sogar eine Trennung des Logos von der Gottheit, verstand dies jedoch ausschließlich als energetisches Geschehen anläßlich der Ökonomie. Trennung bedeutet für Markell ausschließlich eine energetische Erweiterung der Monas zur Trias, die nicht das göttliche Sein und damit nicht das Sein des Logos betrifft.

Mit dem folgenden Argument wendet sich PA demnach sowohl gegen Asterius als auch gegen Markell und Photin.¹⁵⁴ εἰ δὲ φεύγει τις τὸ λέγειν γέννημα, μόνον δὲ λέγει ὑπάρχειν τὸν λόγον σὺν τῷ θεῷ, φοβηθήτω ὁ τοιοῦτος, μὴ φεύγων τὸ ὑπὸ τῆς γραφῆς λεγόμε-

Polemik reicht folgende Passage aus Euseb. Caes., c. Marc. I 2 (10,21-23 Kl./H.), in der Eusebius über Markell klagt: „Wer sich so sehr bei den angeführten Zitaten getäuscht hat und die einfachen Sachen nicht begreift, wie kann der für die Lehre der höchsten Theologie geeignet sein?“ Ein Vergleich mit den Schriften des Athanasius macht deutlich, daß beispielsweise in den Reden gegen die Arianer der Schriftbeweis eine deutlich geringere Rolle spielt als in den Fragmenten des Asterius, des Markell und den antimarkellischen Schriften des Eusebius; cf. C. Stead, Athanasius als Exeget: A. kommt als Exeget in technischem Sinn „kaum in Betracht“ (174), „er hat kein einziges Buch, ja sogar kein einziges Kapitel der heiligen Schrift fortlaufend kommentiert“ (174); daß Athanasius dennoch auch exegetische Kompetenz besaß, verraten die Überreste seiner Bibelauslegungen, die sich an verschiedensten Stellen erhalten haben, cf. CPG 2140ff.

¹⁵³ Cf. R. M. Hübner, Apollinarius, 191; zu Photin cf. ausführlich weiter unten zu Ps.-Ath., c. Ar. IV 20f. 30-36.

¹⁵⁴ Cf. Asterius, frg. 64 (124,4f. V.): Die Gott inhärente, ungezeugte Kraft, existiert zusammen mit ‘dem’ Gott; Markell, frg. 52 (70) (194,10f. Kl./H.): ... δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον; zur Existenz des Logos mit Gott cf. Markell, frg. 58 (98) (195,11 Kl./H.): αὐτὸς ὁ λόγος ὁ συμπαρόν τε καὶ συμπλάττω, πρὸς ὃν ὁ πατήρ ... ἔφη.

νον ἐμπέση εἰς ἀτοπίαν, διφυῇ τινα εἰσάγων τὸν θεόν· μὴ διδοὺς γὰρ ἐκ τῆς μονάδος εἶναι τὸν λόγον, ἀλλ' ἀπλῶς κεκολλησθαι τῷ πατρὶ λόγον, δυνάδα οὐσίας εἰσάγει, μηδέτεραν τῆς ἑτέρας πατέρα τυγχάνουσα. τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ δυνάμεως.

Ein Blick in Eusebs antimarkellisches Werk zeigt, daß sich PA bei seinem Argument von dort hat anregen lassen. Eusebius schreibt gegen Markell: *κάπειτα τοῦ ἐνὸς θεοῦ τὸ μὲν τι πατέρα καλεῖ, τὸ δὲ υἱόν, ὡς διπλῆν τινα καὶ σύνθετον οὐσίαν ἐν αὐτῷ εἶναι.*¹⁵⁵

Die zweite Mahnung von PA, daß derjenige, der vermeidet, den Logos ein Erzeugnis zu nennen, darauf achten soll, nicht zwei Ousien einzuführen, ist zwar Extrapolat von PA, denn es geht noch immer um den innergöttlichen Logos, von dem weder Asterius, noch Markell, noch Photin eine eigene Ousia ausgesagt haben, erinnert aber sprachlich an die Zwei-Hypostasen- und Zwei-Ousien-Lehre des Asterius und anderer Eusebianer.¹⁵⁶ Auch wenn PA nicht bestreitet, daß Gott als Zweiheit (und Dreiheit) zu denken ist—bei ihm gibt es keine ökonomische Wirksamkeit die nicht zugleich eine innertrinitarische wäre—als Vater und als Sohn, als Erzeuger und als Erzeugnis, und daß beide zwei zu unterscheidende Größen sind (*ἄλλο καὶ ἄλλο*),¹⁵⁷ so weist er doch darauf hin, daß die Zweiheit nicht dazu verleiten darf, Gott in seinem Sein, in seinem Wirken oder in seinem Sein und Wirken als zweigestaltig, als zwei Hypostasen oder als zwei Ousien anzusehen.¹⁵⁸

PA arbeitet bei seiner Argumentation in c. Ar. IV 3 folglich gegen Asterius und Markell wiederum die den beiden zugrundeliegende Aporie heraus. Er greift mit seiner Überlegung damit nicht nur, wie oben gezeigt, deutlich auf die antimarkellischen Schriften des Eusebius zurück, sondern zieht auch weiteres Material aus der Diskussion

¹⁵⁵ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 5 (64,23-25 Kl./H.).

¹⁵⁶ Vater und Sohn, den innergöttlichen Logos und den gezeugten Logos, hat Asterius nämlich wiederholt als zwei Verschiedene (*ἄλλος μὲν—ἄλλος δέ, ἕτεροι*) bezeichnet, als zwei Hypostasen, Personen und wohl ebenso als zwei Ousien, cf. Asterius, frg. 10; 52-56; 61f.; 64f.; 69f.; 77 (86-88; 116-118; 120-122; 124-126; 128-130; 140 V.); ebd. 10 (86,4f. V.): Der Sohn ist unverändertes Bild der Ousia des Vaters; ebd. 41; 63 (104,22-24; 122,4-6 V.): Der Sohn ist der Ousia des Vaters fremd; ebd. 76 (140,1f. V.): Der Sohn ist nicht aus der Ousia des Vaters; auch wenn die Formulierung „zwei Ousien“ bei Asterius nicht belegt ist, läßt sich aus dem Vorgenannten und aus der Parallelität zur Rede von den zwei Hypostasen (inhaltlich ist Ousia von Hypostase nicht geschieden) schließen, daß er Vater und Sohn als zwei Ousien gedacht hat.

¹⁵⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,19f. S.).

¹⁵⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1; 3 (44,12-14; 47,10 S.).

zwischen Asterius und Markell heran.¹⁵⁹ Im Unterschied zu den Ausführungen, die in den vorausgegangenen Abschnitten behandelt wurden, richtet sich PA mit dem hier besprochenen Passus allerdings nicht gegen Eusebius. Eusebius spricht, wie dargelegt, in seinen antimarkellischen Werken—anders als in früheren Werken—nicht mehr von einem mit „dem“ Gott existierenden ungezeugten Logos, einer ewigen Weisheit und Kraft.¹⁶⁰ Im Gegenteil, obwohl er Asterius in seiner Schrift c. Marc. bisweilen ausdrücklich verteidigt,¹⁶¹ setzt er sich von Markells Lehre vom ewigen Logos¹⁶², aber auch von Asterius' Auffassung von der ewigen, ungezeugten Dynamis, der Weisheit und dem Logos ab. Wohl bewußt übergeht er deshalb die Auslegung von Röm 1,20, jene Schriftstelle, die Asterius und Markell gemeinsam als Beleg für den ewigen Logos „des unsichtbaren Gottes“ dient.¹⁶³ Nicht weniger kritisch ist er, auch wenn er die markellische Lehre vom Sohn leidenschaftlich bekämpft, gegenüber der asterianischen Lehre von der Geschöpflichkeit des Sohnes, von der er sich deutlich distanziert.¹⁶⁴

PA resümiert, indem er auf Formulierungen des ersten Kapitels von c. Ar. IV zurückgreift: φανερώτερον δ' ἂν τις ἴδοι τοῦτο, εἰ ἐπὶ πατρὸς λάβοι· εἷς γὰρ πατήρ καὶ οὐ δύο, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐνὸς ὁ υἱός. ὥσπερ οὖν οὐ δύο πατέρες, ἀλλ' εἷς, οὕτως οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ μία, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς οὐσιώδης ὁ υἱός.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Es ist jedoch unwahrscheinlich (cf. die Belege weiter unten S. 377), daß PA hierzu die Reden des Athanasius gegen die Arianer ausgewertet hat, da er zum einen offenkundig auch asterianisches Material kennt, welches weder Eusebius, noch Athanasius besitzen, und andererseits der enge Zusammenhang zwischen der asterianisch-markellisch-eusebianischen Diskussion, auf welche PA ständig Bezug nimmt und welche ihm noch eine lebendige zu sein scheint, bei Athanasius nicht mehr vorhanden ist; diesem dient Asterius nicht mehr als direkter Gegner, sondern die ausgiebige Auseinandersetzung mit ihm nutzt Athanasius bereits, um andere, aktuelle Gegner zu widerlegen, cf. Ath., c. Ar. I 32 (77B-C).

¹⁶⁰ Cf. M. Vinzent, Die Gegner, 304-306.

¹⁶¹ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 4 (20,8 K./H.).

¹⁶² Cf. die eusebianische Auslegung von Joh 1,1; Röm 9,5 in: Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (114,35-115,6 K./H.); G. Feige, Die Lehre Markells, 212 ist zu korrigieren, der—vielleicht dem unvollständigen Register der Euseb-Ausgabe Klostermann/Hansens (221) folgend—behauptet, Röm 9,5 sei „in Eusebs antimarkellischen Schriften nicht (zu finden)“.

¹⁶³ Cf. Asterius, frg. 64 (124 V.); Markell, frg. 110 (83) (208,27 Kl./H.).

¹⁶⁴ Cf. die Belege weiter oben.

¹⁶⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (47,11-14 S.).

2.1.4 Christus — kein Produkt Gottes

I. PA führt seine im Abschnitt zuvor erläuterte Überlegung zum Verhältnis Christus-Gott, Sohn-Vater noch einen Schritt weiter, indem er erneut auf den Gottesbegriff zurückkommt. Jeder wird zugeben, so argumentiert er, daß Gott weise und nicht unvernünftig ist.¹⁶⁶ Fraglich ist nur, wie das Weisesein und die Vernunftbegabtheit Gottes zu verstehen ist: „Besitzt er (sc. Gott) den Logos und die Weisheit von außerhalb oder aus sich? Wenn nun von außerhalb, wäre einer, der (sie) ihm gegeben hätte, und vor dem Empfang (wäre) er nicht weise und unvernünftig; wenn aber aus sich, ist offenbar, daß (sie, Logos und Weisheit,) nicht aus dem Nichtsein (sind), und ‘es’ auch nicht ‘einmal war, da er (sc. der Logos, der Sohn) nicht war’, denn er war immer, da dasjenige, wovon er Bild ist, immer existiert. Wenn sie aber sagen, daß er zwar weise ist und nicht unvernünftig, er aber in sich eine eigene Weisheit und einen eigenen Logos hat, doch nicht Christus, sondern den, in dem auch Christus gebildet wurde, so muß man sagen, daß, wenn Christus in jenem Logos wurde, (wurde) offenbar auch das All (in jenem).“ Immer noch geht es PA um die asterianische Zwei-Logoi- und Zwei-Weisheiten-Lehre. Ist Gott nicht selbstbegründendes Wie-Sein seiner selbst, müssen aporetischerweise Wesenseigenschaften gedacht werden, die von der Ousia abgetrennt sind, was bereits eingangs von c. Ar. IV als allgemein anerkannt aporetisch bezeichnet und mit dem Hinweis auf die οὐσιώδης-Haftigkeit von Wesenseigenschaften widerlegt wurde.¹⁶⁷ Das bedeutet aber, daß die Weisheit und der Logos nicht von außerhalb Gott zukommen. Wenn sie aber aus Gott selbst stammen, so argumentiert PA unter Voraussetzung des in c. Ar. IV 1-3 dargelegten Ausschlusses einer Differenzierung der göttlichen Ursache und einer Unterscheidung zwischen einem ewigem und einem gezeugtem Logos, dann kann man nicht behaupten, daß der Logos „aus dem Nichtsein“ ist und daß es „einmal war, da er (sc. der Logos) nicht war“. Also, schließt PA, war der Logos immer, da dasjenige, wovon er Bild ist, immer existiert.¹⁶⁸

Mit dem nächsten Passus („Wenn sie aber sagen ...“) nimmt PA

¹⁶⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,18-20 S.): ὁ θεὸς σοφὸς καὶ οὐκ ἄλογος ἐστίν, ἢ τοῦναντίον, ἄσοφος καὶ ἄλογος. εἰ μὲν οὖν τὸ δεύτερον, αὐτόθεν ἔχει τὴν ἀτοπίαν.

¹⁶⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,6f. S.). Mit anderer Akzentsetzung, begegnet der Ausschluß des ποτε für Gott in Ps.-Bas., adv. Eun. IV 35 (681B).

¹⁶⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,20-47,25 S.); zum Bildvergleich cf. die Ausführungen in Kapitel III.

noch einmal die gegnerische Zwei-Logoi- und Zwei-Weisheiten-Lehre auf, wozu das nötige bereits weiter oben zu c. Ar. IV 3 gesagt wurde.

II. Die vorliegende Argumentation ist vornehmlich gegen Asterius gerichtet.¹⁶⁹ Dies verdeutlicht der innere Zusammenhang zwischen der Zwei-Logoi-Lehre und der Lehre von Christus, dem Geschöpf, die beide bei Asterius im Zusammenhang der Auslegung von 1 Kor 1,24 begegnen,¹⁷⁰ auch wenn die vom Theologen gewählten Formulierungen, mit denen die Lehre von der Geschöpflichkeit Christi in c. Ar. IV schlagwortartig ausgedrückt wird, solche sind, die andere Autoren auch in Charakterisierungen des Arius und anderer Arianer verwenden.¹⁷¹

Auch das Thema „Bild“ steht im Zusammenhang mit der Zwei-

¹⁶⁹ Cf. Asterius, frg. 64-77 (124-140 V.).

¹⁷⁰ Cf. Asterius, frg. 64; 74 (124; 134-138 V.); ders., frg. 22 (92 V.): ἀλλ' ἰδοὺ (φησί) καὶ ἀεὶ ποιητὴς ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἐπιγέγονεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖν ἢ δύναμις. ἄρ' οὖν, ἐπειδὴ <ἀεὶ> δημιουργὸς ἐστίν, αἰδία ἐστὶ καὶ τὰ ποιήματα καὶ οὐ θέμις εἰπεῖν οὐδὲ ἐπὶ τούτων 'οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι'; cf. ders., frg. 44 (108 V.): ὁ ὢν τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποίηκεν ἢ τὸν ὄντα; ὄντα οὖν αὐτὸν πεποίηκεν ἢ μὴ ὄντα; (καὶ) εἰ εἶχες υἱὸν πρὶν γεννήσεις, (ὥς δὲ δέδεικται τοῦτο σαθρόν, ἐφεῦρον λέγειν) ἐν τῷ ἀγέννητον ἢ δύο; (εἴτ' ἐν τούτῳ διελγχθέντες συνῆψαν εὐθύς) αὐτεξούσιός ἐστιν ἢ οὐκ ἐστὶ; προαιρέσει οὖν κατὰ τὸ αὐτεξούσιον καλὸς ἐστὶ καὶ δύναται ἐὰν θελήσῃ τραπήναι τρεπτῆς ὢν φύσεως; ἢ ὡς λίθος καὶ ξύλον οὐκ ἔχει τὴν προαίρεσιν ἐλευθέραν εἰς τὸ κινεῖσθαι καὶ ῥέπειν εἰς ἑκάτερα; (ἀλλὰ ἐκβληθέντος καὶ τούτου πάλιν ἐφεῦρον λέγειν) 'τοσοῦτω κρείττων γινόμενος τῶν ἀγγέλων' (Hebr 1,4); cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 250; cf. Asterius, frg. 73 (134 V.): ἦν γὰρ (φησί) μόνος ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἦν ὁ λόγος σὺν αὐτῷ· εἴτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε πεποίηκεν ἓνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ υἱὸν καὶ σοφίαν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ· καὶ ὥσπερ τὰ πάντα βουλήματι τοῦ θεοῦ ὑπέστη οὐκ ὄντα πρότερον, οὕτως καὶ αὐτὸς τῷ βουλήματι τοῦ θεοῦ οὐκ ὢν πρότερον γέγονεν. οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦ πατρὸς ἴδιον καὶ φύσει γέννημα ὁ λόγος, ἀλλὰ χάριτι καὶ αὐτὸς γέγονεν. ὁ γὰρ ὢν θεὸς τὸν μὴ ὄντα υἱὸν πεποίηκε τῇ βουλῇ, ἐν ᾗ καὶ τὰ πάντα πεποίηκε καὶ ἐδημιούργησε καὶ ἔκτισε καὶ γενέσθαι ἠθέλησε; man beachte, daß der vorliegende Text Referatcharakter besitzt und nicht wörtlich Asterius wiedergibt, cf. hierzu Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 316f.

¹⁷¹ Zum Nachweis hierfür und zur Parallele bei Markell, ep. ad Iul. cf. M. Vincent, Die Gegner, 318-323. Vielleicht hat PA im Hinblick darauf auch im Kapitel zuvor die Ketzerbezeichnung „Arianer“ gewählt. Für die Tatsache, daß hier typische Schlagworte verwendet werden, aber aktuelle Gegner anvisiert sind, spricht auch Ps.-Ath., c. Ar. IV 25 (72,19-22 S.), eine Stelle, an der die Raserei des „Arius“ derjenigen des „Sabellius“ gegenübergestellt wird, die aber deutlich Bezug nimmt auf die Diskussion in c. Ar. IV 4: μαίνεται μὲν οὖν Ἀρειὸς ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι λέγων τὸν υἱόν, καὶ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. μαίνεται δὲ καὶ Σαβέλλιος λέγων τὸν πατέρα εἶναι υἱόν, καὶ ἔμπαλιν τὸν υἱὸν εἶναι πατέρα, ὑποστάσει μὲν ἓν, ὀνόματι δὲ δύο.

Logoi-Lehre des Asterius. Es begegnet in dessen Credo und anhand von ihm wird die hypostatische Differenz von Vater und Sohn veranschaulicht. Markell greift sowohl Credo wie Bildbegriff auf und streitet gegen Asterius' Lehre von der Dyhypostasie.¹⁷² Für ihn ist wegen der dem Bild eigenen sinnlichen Wahrnehmbarkeit erst der Logos, der das menschliche Fleisch angenommen hat, Bild Gottes, mit dem Bildbegriff läßt sich folglich nicht die innergöttliche Zuordnung von Logos und Gott beschreiben.¹⁷³

Eusebius wiederum reagiert auf Markell, setzt sich aber auch deutlich von Asterius ab. Ihm zufolge ist der Sohn vor den Zeiten vom Vater gezeugt, nicht geschaffen, und er bestreitet auch, daß es einmal eine Zeit gab, da der Sohn nicht war.¹⁷⁴ Doch weil eine Gleichewigkeit von Urbild und Bild ausgeschlossen werden muß, da der Sohn nicht gleichewig wie der Vater ist, erscheint ihm das (asterianische) Beispiel von Urbild und Abbild nicht als völlig adäquat für die Veranschaulichung des Verhältnisses von Vater und Sohn.¹⁷⁵ Er akzeptiert es nur dann, wenn die Vorausgängigkeit des Vaters gesichert ist: „Vater von wem nämlich ist er, wenn der Sohn nicht subsistiert; Sohn von wem aber, wenn der Erzeuger nicht vorausgeht?“¹⁷⁶ Auch wenn man nach dem ersten Teil des Argumentes annehmen könnte, daß Eusebius Vater und Sohn als Korrelate begreifen will, so zeigt doch der zweite Teil, daß Eusebius aus dem Abstammungsverhältnis von Vater und Sohn die Subsistenz des Sohnes, zugleich aber auch die Vorausgängigkeit des Vaters vor dem Sohn folgert. Beides ist Teil eines Gegenargumentes zu Markell und dessen—nach Meinung des Eusebius—Leugnung der Subsistenz des Sohnes und der Identifizierung von Logos und Gott.¹⁷⁷ Für Eusebius ist der Sohn nur insofern Abbild des Vaters, als er „durch einen Entschluß des Vaters seine Subsistenz als dessen Bild erhalten“ hat.¹⁷⁸ Um Mißverständnissen zu entgehen, verweist er auf das „gottgemäßere“ Beispiel „des Apostels“ vom Vater als dem „unzugänglichen Licht“ (1 Tim 6,16) und vom Sohn als

¹⁷² Cf. hierzu Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 176-180.

¹⁷³ Cf. M. Tetz, Zur Theologie des Markell III, 160. 182-184.

¹⁷⁴ Cf. die materialreichen Ausführungen bei M. Weis, Die Stellung, 55-59.

¹⁷⁵ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 4 (64,15f. Kl./H.).

¹⁷⁶ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 4 (64,15f. Kl./H.).

¹⁷⁷ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (116,26-28 Kl./H.); cf. ders., ep. ad Euphrat. 1 (= Ur. 3; III 4,4f. Op.).

¹⁷⁸ F. Ricken, Zur Rezeption, 340; cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 8 (66f. Kl./H.); ebd. II 14 (115 Kl./H.).

dem „Abglanz des väterlichen Lichtes“ (cf. Kol 1,15).¹⁷⁹ Die Entstehung und Zeugung des Sohnes selbst gilt ihm als „unaussprechlich“.¹⁸⁰ So vermeidet er trotz der von ihm angestellten Überlegungen zum Vater- und Zeugungsbegriff und unter Wahrung seiner subordinatistischen Theologie, daß ihn die nizänischen Anathematismen treffen.¹⁸¹

Daß PA nicht auf die eusebschen Differenzierungen zur Bildthematik eingeht, belegt noch einmal, daß sein Hauptgegner in c. Ar. IV 3f. nicht Eusebius ist, sondern Asterius. Das wird auch durch das nächste Argument von PA gestützt, mit welchem er unmittelbar Asterius' Worte aufgreift: *ἐάν δὲ λέγωσιν, ὅτι σοφὸς μὲν ἔστι καὶ οὐκ ἄλογος, ἰδίαν δὲ ἔχει ἐν αὐτῷ σοφίαν καὶ ἴδιον λόγον, οὐ τὸν Χριστὸν δέ, ἀλλ' ἐν ᾧ καὶ τὸν Χριστὸν ἐποίησεν*, λεκτέον, ὅτι, *εἰ ὁ Χριστὸς ἐν ἐκείνῳ τῷ λόγῳ γέγονεν*, δηλον ὅτι καὶ τὰ πάντα.¹⁸²

Man vergleiche folgende Textausschnitte aus Asterius, frg. 69: *ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἴδιον καὶ φύσει λόγον τοῦ πατρὸς (λέγουσιν), ἐν ᾧ καὶ τὸν υἱὸν πεποίηκε, τὸν δὲ ἀληθῶς υἱὸν κατ' ἐπίνοιαν μόνον λέγεσθαι λόγον ... σοφίαν τε ὀνόματι λέγεσθαι αὐτόν (φασιν), ἄλλην μέντοι εἶναι τὴν ἰδίαν καὶ ἀληθινὴν σοφίαν τοῦ πατρὸς τὴν ἀγεννήτως συνυπάρχουσαν αὐτῷ, ἐν ᾗ καὶ τὸν υἱὸν ποιήσας ὀνόμασε κατὰ μετουσίαν ἐκείνης σοφίαν αὐτόν;*¹⁸³ cf. ders., frg. 64: *οὐκ εἶπεν ὁ μακάριος Παῦλος Χριστὸν κηρύσσειν τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν ἢ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν* (cf. 1 Kor 1,24) ... *ἄλλην μὲν εἶναι τὴν <ᾧ> ἴδιον αὐτοῦ τοῦ θεοῦ δύναμιν τὴν ἔμφυτον αὐτῷ καὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ ἀγεννήτως κηρύσσων, γεννητικὴν μὲν οὖσαν, δηλονότι τοῦ Χριστοῦ, δημιουργικὴν δὲ τοῦ παντός κόσμου;*¹⁸⁴ cf. ders., frg. 67: *πολλαὶ δυνάμεις εἰσὶ καὶ ἡ μὲν μία τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἰδίᾳ φύσει καὶ αἰδιος· ὁ δὲ Χριστὸς πάλιν οὐκ ἔστιν <ᾧ> ἀληθινὴ δύναμις τοῦ θεοῦ* (cf. Röm 1,20; 1 Kor 1,24), *ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυνάμεων ἐστὶ καὶ αὐτός;*¹⁸⁵ cf. ders., frg. 70: *οὐκ ἔστιν ὁ αὐτός ἐν τῷ πατρὶ φύσει καὶ ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ λόγος καὶ ἡ ἰδίᾳ σοφία ἐν ᾗ καὶ τοῦτον πεποίηκε τὸν κόσμον, ἀλλ' ἄλλος μὲν ἔστιν ὁ ἐν τῷ πατρὶ αἰδιος*

¹⁷⁹ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (92,18-26 Kl./H.); cf. ebd. II 6 (103,35-104,2 Kl./H.).

¹⁸⁰ Ebd. III 3 (152,32 Kl./H.).

¹⁸¹ Cf. M. Vinzent, Die Gegner, 320f.

¹⁸² Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,25-48,3 S.).

¹⁸³ (128,3-5.7-10 V.).

¹⁸⁴ (124,1f.4-7 V.).

¹⁸⁵ (128, 1-4 V.).

*αὐτοῦ λόγος καὶ ἄλλη ἢ ἐν τῷ πατρὶ αἰδία αὐτοῦ σοφία ἐν ἡ σοφία καὶ τοῦτον τὸν λόγον πεποίηκεν.*¹⁸⁶

PA referiert fast wörtlich, was er bei Asterius liest, oder sein Referat ist zumindest dem sehr parallel, was bei Athanasius über Asterius zu lesen ist. Daß PA wiederum über das hinausgeht, was an asterianischen Texten bei Markell und Eusebius aufbewahrt ist, zeigt, daß er auf anderes asterianisches Material zurückgreifen kann.¹⁸⁷ Nimmt man zu Ps.-Ath., c. Ar. IV 3f. auch die nächsten Kapitel 5 - 7 hinzu, erkennt man, daß sich PA in c. Ar. IV 3 - 7 fast ausschließlich mit der asterianischen Auslegung von 1 Kor 1,24 und bisweilen mit ihrer markellianischen Widerlegung beschäftigt. Daß hierbei unter den Schriftstellen, die er zitiert, wiederholt der Beleg Joh 14,10 („Ich bin im Vater und der Vater ist in mir“) auftaucht—erstmalig begegnete er zusammen mit Joh 10,30 in c. Ar. IV 2—, weist bereits auf seinen zweiten argumentativen Schwerpunkt des ganzen Traktates hin: Neben der zwischen Asterius, Markell und Eusebius strittigen Auslegung von 1 Kor 1,24, geht es besonders in c. Ar. IV 8-15 (52,12-59,15 S.) um die ebenfalls zwischen denselben Kontrahenten kontrovers diskutierten Stellen Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10.¹⁸⁸

PA folgert aus der Kombination von Joh 14,10 und Joh 1,14, daß Christus der Logos im Vater sein muß. Wäre Christus nämlich—wie Asterius dies behauptet hat—, vom ewigen Logos zu unterscheiden, also nicht der Logos in Gott, und darum nicht vom Vater gezeugt, sondern vom innergöttlichen Logos geschaffen, dann hätte Christus die Unwahrheit gesagt; denn er behauptet von sich, daß durch ihn alles geschaffen wurde und er im Vater ist. Doch nicht er wäre im Vater, sondern im Vater wäre der von ihm unterschiedene Logos; und nicht in Christus wäre alles geschaffen, sondern in der ewigen, Gott inhärenten Weisheit.¹⁸⁹ Das Argument setzt die asterianische Überlegung voraus, daß Joh 14,10 auf Christus hin auszulegen ist, der als gewordener Logos vom innergöttlichen Logos „des“ Gottes hypostatisch geschieden ist.¹⁹⁰ Es geht folglich nicht gegen Markell, da dieser

¹⁸⁶ (130,1-5 V.); cf. auch ders., frg. 73f. (134-138 V.).

¹⁸⁷ Zur Frage des literarischen Verhältnisses von Ps.-Ath. und Athanasius cf. die Bemerkungen weiter unten S. 377.

¹⁸⁸ Cf. hierzu weiter unten zu Ps.-Ath., c. Ar. IV 8-15.

¹⁸⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (48,5f. S.): εὐρεθήσεται δὲ ὁ Χριστὸς ψευδόμενος 'ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ' (Joh 14,10), ὄντος ἑτέρου ἐν τῷ πατρὶ; ein vergleichbarer Gedanke mit Bezug auf 1 Kor 1,24 ist zu lesen in Ps.-Bas., adv. Eun. IV 64-67 (689A-B).

¹⁹⁰ Cf. Asterius, frg. 38; 41; 42 (102; 104,21; 106,2 V.).

gerade an der Selbigkeit des göttlichen sich inkarnierenden Logos festhält.¹⁹¹ Markell kann sehr wohl Christus sprechen lassen, „Ich bin im Vater“, da mit diesem Wort nach Markell nicht das menschliche Fleisch gemeint ist, das der Logos angenommen hat, sondern der Logos selbst, der dem Wirken nach aus Gott hervorgegangen ist, dem Sein nach aber immer im Vater bleibt und mit ihm eins ist. Auf Markell spielt PA an dieser Stelle nicht an. Erneut geht es ihm um dessen Gegner Asterius.

Die eigene Christologie und Logostheologie faßt PA mit folgenden Worten zusammen: εἷς οὗτος υἱός, ὃς ἐστὶ λόγος, σοφία, δύναμις (cf. 1 Kor 8,6): οὐ γὰρ σύνθετος ἐκ τούτων ὁ θεός, ἀλλὰ γεννητικός. ὥσπερ γὰρ τὰ κτίσματα λόγῳ δημιουργεῖ, οὕτως κατὰ φύσιν τῆς ἰδίας οὐσίας ἔχει γέννημα τὸν λόγον, δι' οὗ καὶ δημιουργεῖ καὶ κτίζει καὶ οἰκονομεῖ τὰ πάντα. τῷ γὰρ λόγῳ καὶ τῇ σοφίᾳ τὰ πάντα γέγονεν, καὶ τῇ διατάξει αὐτοῦ διαμένει τὰ σύμπαντα. Und er fährt fort zur Erläuterung des Sohnbegriffs: τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ υἱοῦ· εἰ ἄγονος, καὶ ἀνενέργητος ὁ θεός· γέννημα γὰρ αὐτοῦ ὁ υἱός, δι' οὗ ἐργάζεται. εἰ δὲ μή, αἱ αὐταὶ ἐρωτήσεις καὶ τὰ αὐτὰ ἄτοπα τοῖς ἀναισχυντοῦσιν ἀκολουθήσει.¹⁹²

Auch dieser Gedanke geht noch einmal gegen Asterius. Wenn der Sohn Produkt und nicht Erzeugnis ist, in Gott aber kein Erzeugnis, sondern ein ungezeugter Logos angenommen wird, dann kann dieser Logos auch nicht, wie Asterius annimmt, als Kraft Gottes gedeutet werden. Denn wenn Gott nicht gezeugt hätte, es also keinen Sohn gäbe, könnte Gott auch nicht wirken, da doch auch Asterius annimmt, daß Gott durch den Sohn wirkt und schafft.

Die Bestreitung einer δύναμις, der die ἐνέργεια fehlt, führt bereits zum weiteren Argument von PA, welches gegen alle seine Kontrahanten gerichtet ist, nämlich seine Ablehnung einer Differenzierung zwischen Sein und Wirken in Gott.

¹⁹¹ In Markells Fragmenten begegnet zwar Joh 14,10 nicht, anstelle dessen zitiert er aber wiederholt die Schriftstelle Joh 10,38, in welcher ebenfalls von der wechselseitigen Existenz im anderen die Rede ist („In mir der Vater und ich im Vater“); Markell legt Joh 10,38 auf Gott und den Logos aus, cf. Markell, frg. 52(70) (194,14-16 Kl./H.).

¹⁹² Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (48,19-49,5 S.).

2.1.5 Gegen eine Differenzierung zwischen Sein und Wirken in Gott

I. Nach den in 2.1.1 - 2.1.4 am Textfortgang orientierten Erläuterungen soll im Rückgriff auf c. Ar. IV 1-4 noch das systematisch-grundlegende Thema von Sein und Wirken Gottes verdeutlicht werden. In der Überschau lassen sich anhand dessen nochmals Gemeinsamkeiten und Differenzen der Positionen des Asterius, Markell (und Photin), Eusebius und von PA vor Augen führen.¹⁹³

Asterius und Markell stimmen darin überein, den Logos als das ungezeugte Wirkvermögen in „dem“ Gott anzunehmen, Markell widerspricht in diesem Punkt deshalb seinem Gegner nicht.¹⁹⁴ Unterschiedlich entwickeln beide lediglich die Auffassung von der Art und Weise der Tätigkeit und Wirksamkeit des göttlichen Logos.¹⁹⁵

Für Asterius ist nicht der göttliche, ewige und ungewordene Seinsgrund Erzeuger und Schöpfer, sondern die Gott immanente, ungezeugte und ewige Kraft ist es, die zeugt und schafft.¹⁹⁶ Da für Asterius nicht der Ungewordene in seinem Sein der Demiurg ist, sondern lediglich die göttliche Kraft, die zeugt und schafft, bedeuten Gezeugtwerden und Werden nicht seinshaftes Hervorgehen von Selbigem, sondern Entstehen von hypostatisch Anderem.¹⁹⁷ Der eigentliche, Gott immanente Logos—seine ewige Kraft und Weisheit—zeugt und schafft ein Bild von sich, ein erstes unvermittelt geschaffenes Gebilde, welches nur uneigentlich Logos und Weisheit genannt wird.¹⁹⁸

Markell spricht wie Asterius von Gottes Logos, Weisheit und Kraft: „Der Vater freute sich natürlich, als er mit Weisheit und Kraft durch den Logos alles bildete“.¹⁹⁹ Auch er unterscheidet zwischen göttlichem Seinsgrund und Logos: „Als aber der allmächtige Gott all das im Himmel und auf Erden zu schaffen beschloß, bedurfte das Werden des Kosmos einer tätigen Wirkkraft ..., damals wurde der Logos, der hervorging, Schöpfer des Kosmos, der ihn auch zuvor innen geistig vorbereitet hatte.“²⁰⁰

Die unterschiedlichen Konzeptionen in bezug auf das Wirken und

¹⁹³ Auch wenn Photin in c. Ar. IV 1-4 mit angegriffen wird, läßt sich zu seiner Auslegung von 1 Kor 1,24 nichts Sicheres ausführen.

¹⁹⁴ Cf. M. Vinzent, *Gottes Wesen*, 182-185.

¹⁹⁵ Cf. ebd. 183f.

¹⁹⁶ Cf. Asterius, frg. 64 (124 V.); cf. ders., frg. 15 (90 V.); cf. Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 44f.

¹⁹⁷ Cf. Asterius, frg. 5; 41; 63 (84,6f.; 104,23f.; 122,4f. V.).

¹⁹⁸ Cf. Asterius, frg. 26-29; 71 (94-96; 130 V.).

¹⁹⁹ Markell, frg. 60 (110) (196,11f. Kl./H.).

²⁰⁰ Markell, frg. 60 (110) (196,3-8 Kl./H.).

Tätigwerden des Logos zwischen Asterius und Markell betreffen nicht die von beiden akzeptierte innergöttliche Unterscheidung zwischen Sein und Wirken und auch nicht die Frage nach dem Wesen des vom Logos Gewirkten: Markell lehrt Asterius entsprechend, daß das Wirken und Zeugen ein Hervorbringen von Anderem, nämlich Geschöpflichem, Gebildetem, von Werken und von Wandelbarem ist.²⁰¹

Th. Zahn erläutert: „Darin stimmt Marcell mit seinen Gegnern überein, daß Erzeugtwerden eine bestimmte Art des Werdens, des Anfangnehmens sei. ... Auch ihm fehlt wie dem Asterius und Athanasius das Gefühl für den Unterschied zwischen *γεννησθαι* und *γεννησθαι*, *ἀγένητος* und *ἀγέννητος*. Alles Werden aber im Sinn eines Entstehens widerspricht der zuoberst feststehenden *αἰδιότης* des Logos. Was ewig ist, kann nicht geworden sein.“²⁰²

Der Unterschied zwischen Asterius und Markell liegt, was das Wirken und Tätigwerden des Logos, der Kraft und der Weisheit betrifft, einzig in der verschiedenen Weise von deren Wirken. Bezüglich des Zeugens und Schaffens lehrt Asterius, daß „der“ Gott aufgrund seines überfließenden, göttlichen Vermögens—seiner ewigen Kraft, seines Logos und seiner Weisheit—zeugt und schafft. Aus der ewigen Kraft entsteht als unverändertes Abbild ihrer selbst zuerst unvermittelt eine erste hypostatisch verschiedene Kraft (Weisheit, Logos), welche die gezeugte Kraft, der alleingewordene, erstgeborene Logos ist; und vermittels dieser gezeugten Kraft schafft „der“ Gott schließlich die übrigen logosbegabten, mit Weisheit ausgestatteten und kraftbegabten Geschöpfe.²⁰³

Markell hingegen hält an einem einzigen wirkenden, hervorgehenden und erlösenden Logos fest. Er setzt die Differenzierung zwischen Sein und Wirken im Logos an. Das Wirken ist ausschließlich auf das ökonomische Tätigwerden des Logos zu beziehen. Für die Zeit vor der Schöpfung oder Inkarnation ist zwar der ewige Logos (und der Geist) in Gott, aber erst anläßlich der Schöpfung und dem Hervorgehen des Logos erweitert sich die göttliche Einzigkeit im

²⁰¹ Zu Asterius: cf. Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 41f.; zu Markell: cf. Markell, frg. 15 (32); 116 (104) (187,23-25; 210,4 Kl./H.); bei Markell begegnet das Thema der „Wandelbarkeit“ nicht, ist aber in seiner Auffassung vom „Werk“ und dessen Vergänglichkeit implicite vorhanden, cf. Markell, frg. 121 (109) (212,9f. Kl./H.).

²⁰² Th. Zahn, Marcellus, 104.

²⁰³ Cf. Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 49-51.

Wirken (und zwar allein hierbei) zur Dreiheit,²⁰⁴ wobei der Logos δυνάμει untrennbar vom Vater ist und bleibt.²⁰⁵ R. M. Hübner formuliert: „Der Hervorgang des Logos in der Schöpfung des Kosmos, Menschwerdung und Ökonomie und die Mitteilung des Heiligen Geistes an die Gläubigen sind die rein energetische Erweiterung der im Sein unteilbaren göttlichen *Monas* zur *Trias*. Die *Trias* wird nicht aus drei Personen gebildet, sondern ist eine Person.“²⁰⁶

Ähnlichkeit zwischen Asterius und Markell herrscht wiederum, was die Rückbindung der Wirksamkeit an den Vater betrifft, da beide kein seinshaftes Wirken des göttlichen Grundes annehmen. Trotz der Unterscheidung zwischen Sein und Kraft in „dem“ Gott und zwischen

²⁰⁴ Cf. Markell, frg. 60 (110); 71 (73); 116 (104); 117 (105); 121 (109) (196,3-12; 198,19-22; 209,27f.; 210,15f.; 212,10-12 Kl./H.); kontrovers diskutiert wird die Frage, ob die Ausweitung der *Monas* zur *Trias* eine vorökonomische oder ökonomische ist; F. Loofs, *Die Trinitätslehre Marcell's*, 773 und ders., *Paulus von Samosata*, 218 vertritt letztere Variante, erstere dagegen scheint bei K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 36.135, 36 vorzuliegen; „Als solche existieren Vater, Sohn und Geist unserer Interpretation nach von Ewigkeit zu Ewigkeit. Was der Hervorgang des Logos, sein Wirken und Sprechen, seine Menschwerdung, und was der Ausgang des Geistes von Vater und Logos vielmehr bewirken, ist ein scheinbares Zertrenntwerden der Gottheit, das freilich in Wirklichkeit nur eine Erweiterung oder Ausdehnung ist. Alle Rede Markells von der Trennung des Logos in tätiger Wirksamkeit von Gott und dem Vater, bzw. von der Ausdehnung der Gottheit, zielt daher nicht auf eine heilsgeschichtliche („ökonomische“) *Realisierung* einer *Dyas* oder *Trias*. Die Aussageabsicht ist vielmehr die, zu erklären, warum der als Vater, Sohn und Geist schon immer realisierte εἰς θεός in Schöpfung, Erlösung und Heiligung in einer gewissen Selbstentfernung und -entfaltung tätig ist und erscheint“; auch wenn ich K. Seibt zustimme, daß von Markell Logos und Geist immer in Gott, dem Vater, angenommen werden, muß doch mit Markell, frg. 67 (48) (197,31-33 Kl./H.) klar gesagt werden, daß die *Trias* jedenfalls gegenüber der *Monas* eine *ökonomische Größe* ist; sie ist erst Folge der Erweiterung und nimmt ihren Ausgang von der *Monas*, ist also nicht schon vor deren Erweiterung oder von Ewigkeit zu Ewigkeit *Trias* in der *Monas*: ἐκεῖνός με δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν (cf. Joh 16,13f.), οὐ σαφῶς καὶ φανερώς ἐνταῦθα ἀπορρήτως <δὲ> λόγῳ ἢ μονὰς φαίνεται, πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα; cf. Markell, frg. 66 (47) (197,23-26 Kl./H.): ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὕσας ἐνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἢ τριάς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι. ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησεν μονάδι ὁ ἱερὸς Παῦλος, ὃ μὴδὲν τῇ ἐνότητι τῷ θεῷ διαφέρει. ἐνότητι γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνον; unverständlich ist, woher K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 135 nimmt, Markell spreche von einem eigenen Sein des Logos in Gott, wenn dieser doch immer wieder die Ungetrenntheit von Logos und Gott, ja deren Selbigkeit, gegenüber Asterius und den übrigen Eusebianern herausstellt.

²⁰⁵ Markell, frg. 67 (48) (197,31-33. 198,2f. Kl./H.): ... οὐ σαφῶς καὶ φανερώς ἐνταῦθα ἀπορρήτως <δὲ> λόγῳ ἢ μονὰς φαίνεται, πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα; ... πῶς γὰρ, εἰ μὴ ἢ μονὰς ἀδιαίρετος οὕσα εἰς τριάδα πλατύνοιτο, ἐγχαῶρει.

²⁰⁶ R. M. Hübner, *Der Leib Christi*, 272f.

der ewigen Kraft und dem von diesem geschaffenen Vermittler, der gezeugten Kraft, hält Asterius daran fest, daß „der“ Gott der letzte Schaffensgrund ist, den er—allerdings aufgrund von dessen zeugender und schöpferischer Fähigkeit—Vater, Schöpfer, Demiurg und Retter nennt, auch wenn alles Zeugen und Schaffen keine göttlichen Seinsakte sind.²⁰⁷ Auch Markell sieht im Wirken des Logos, was die Schöpfung, die Menschwerdung und die Rettung anlangt, den Vater selbst am Wirken. Die Schriftverse Joh 5,17 und Joh 17,4 dienen Markell als Belege. Der Vater handelt unter Hinzunahme von Logos, Weisheit und Kraft.²⁰⁸ Mittler ist der eine Logos, Gott.

Gegen Markell, aber auch im Unterschied zu Asterius lehnt Eusebius die Vorstellung von einem ungezeugten Logos ab. Damit bestreitet er auch eine innergöttliche Differenzierung zwischen Sein und Wirken. Doch schlimmer als derjenige, so führt er aus, der eine solche Unterscheidung in Gott vornimmt und „die anfangslose, ungezeugte und göttliche Kraft“ trennt—er spielt wohl auf Asterius an—, ist ihm derjenige—er meint wahrscheinlich Markell—, der offen bekennt, Vater und Sohn seien dasselbe.²⁰⁹

Auch eine ökonomische Differenzierung von Logos und Vater lehnt Eusebius mit Blick auf Markell ab. Wenn nach Markell der Logos im Anfang ruhend und *δυνάμει* „in Gott“ gedacht wird,²¹⁰ anläßlich der Schöpfung aber *ἐνεργείᾳ* hervortritt und wirkt, ist der ruhende Logos wie ein Wort in Gott, der wirkende Logos nicht mehr als ein vom Vater geäußerter, vernehmbarer Laut, der „außerhalb Gottes“ ist.²¹¹ Der Logos, so hält Eusebius Markell entgegen, ist aber nicht wie der Logos eines Menschen, der ruht, wenn der Mensch schweigt, und wirkt, wenn dieser spricht²¹². Auch wenn die Schrift

²⁰⁷ Cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 56.

²⁰⁸ Cf. Markell, frg. 15 (32) (187 24f. Kl./H.): ποῖα δὲ ἔργα φησὶν; περὶ ὧν ὁ σωτὴρ λέγει 'ὁ πατὴρ μου ἔως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι' (Joh 5,17) καὶ αὐθις 'τὸ ἔργον' φησὶν 'ἐτελείωσα ὃ δέδωκάς μοι' (Joh 17,4); cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell, 137.

²⁰⁹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 5 (64,19-33 Kl./H.).

²¹⁰ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (96,36-97,2 Kl./H.): ... μόνον δὲ λόγον αὐτὸν εἶναι φάσκων τοῦ θεοῦ καὶ λόγον σημαντικόν, ποτὲ μὲν ἡσυχάζοντα ἐν τῷ θεῷ, ποτὲ δὲ ἐνεργεῖα μόνῃ λαλοῦντα ἢ πράττοντα.

²¹¹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (83,10f. Kl./H.).

²¹² Cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (4,15-17 Kl./H.): ... λόγος, ἔνδον μένων ἐν ἡσυχάζοντι τῷ πατρὶ ἐνεργῶν δὲ ἐν τῷ τὴν κτίσιν δημιουργεῖν, ὁμοίως τῷ ἡμετέρῳ ἐν σιωπῶσιν μὲν ἡσυχάζοντι ἐν δὲ φθεγγομένοις ἐνεργοῦντι; cf. ganz ähnlich ebd. (5,31-34 Kl./H.): λόγον δὲ αὐτὸν ὀρίζοιτο μόνον ὅμοιον τῷ ἐν ἀνθρώποις, ποτὲ μὲν ἐν τῷ θεῷ ἡσυχάζοντα ὁμοίως τῷ παρ' ἡμῖν σιωπῶντι, ποτὲ δὲ ἐνεργοῦντα τῷ παρ' ἡμῖν ἐν τῷ λαλεῖν φθεγγομένῳ παραπλησίως; cf.

vom Sohn in menschlicher Weise redet und ihm Begriffe aus der sinnlich erfahrbaren Welt zuschreibt, so müssen diese Aussagen erst auf Gott übertragen und gottgemäß interpretiert werden. Göttlicher Geist ist kein menschliches, sinnlich wahrnehmbares Wort, keine Zunge, keine Stimme, keine Person und nichts anderes, was menschlicher Überlegung entspringt.

Eusebius stellt in seinen antimarkellischen Werken gegen jede innergöttliche Differenzierung von „dem“ Gott und dem Logos und gegen eine Selbigkeit von „dem“ Gott und dem subsistenten Logos heraus, daß allein „der“ Gott „ungetrennter, einziger Ursprung, Urgrund und Quelle alles Guten ist. Dem einzigen Gott darf kein zweifaches und zusammengesetztes Wesen zugeschrieben werden. Der einzige Gott ist der Vater, der der Ursprung des Logos und Sohnes ist. Der Sohn wurde „vor allen Äonen aus dem Vater gezeugt“.²¹³ Von diesem erhält der Sohn das Leben, das der Vater in sich besitzt. Gott ist das Haupt des Sohnes: „Auf diese Weise ist der Vater des eingeborenen Sohnes einziger Gott und einziges Haupt seines Christus“.²¹⁴ Gott besitzt als der ursprungslose und ungezeugte „die Gottheit der monarchischen Vollmacht“; an seiner (sc. des Vaters) Gottheit und seinem Leben läßt er (sc. der Vater) den Sohn teilhaben; „durch ihn (sc. den Sohn) hat er (sc. Gott) das All entstehen lassen, er ist es, der ihn sendet, der ihm aufträgt, der befiehlt, der lehrt, der ihm alles übergeben hat, der ihn verherrlicht, der ihn erhöht usw.“²¹⁵

ebd. II 2 (43,13-15 Kl./H.); ders., de eccl. theol. I 17 (77,17; 78,2.4f. Kl./H.): ποτέ δὲ τῷ ἡμετέρῳ σημαντικῷ λόγῳ τὸν τοῦ θεοῦ παρέβαλλεν ... ὡς λόγον ὁμοίως ἀνθρώποις καὶ τῷ ἐπὶ πάντων διδόναι θεῷ ... τὸν μὴ ὑφεστῶτα λόγον υἱὸν θεοῦ καλεῖν; cf. ebd. (78,16f. Kl./H.): ... μηδὲ ποτὲ μὲν ἐνδιάθετον ὡς ἐπ' ἀνθρώπῳ λόγον ποτὲ δὲ σημαντικὸν ὡς τὸν ἐν ἡμῖν προφορικὸν καὶ ἐν τῷ θεῷ ὑποτίθεσθαι; cf. ebd. I 20 (85,11-13 Kl./H.): οὕτω δὲ ἑαυτὸν οὐ λόγον σημαντικόν, ἀλλ' υἱὸν ἀληθῶς ζῶντα καὶ ὑφεστῶτα ἐδίδασκεν; cf. ebd. (87,2-5 Kl./H.): καὶ πρὶν ἀπεστάλλαι ἄρα ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐν οὐρανῷ ἦν ἔζη διὰ τὸν πατέρα, οὐχ ὡς λόγος σημαντικὸς οὐδ' ὡς ἐν καὶ ταῦτόν ὑπάρχων τῷ θεῷ, ἀλλ' ὡς ὑφεστῶς καὶ ζωὴν ἰδίαν ἔχων, ἣν ὁ πατὴρ αὐτῷ δέδωκεν; cf. ebd. (87,14-16; 88,22-24 Kl./H.); cf. ebd. de eccl. theol. II 8; 10; 24 (106,25-28; 112,17-21; 135,17-22 Kl./H.); ebd. III 3 (156,34-157,19 Kl./H.); daß Eusebius hier folgert, hat G. Feige, Die Lehre Markells, 42-44 deutlich herausgestellt: „Euseb ist nun fest davon überzeugt, daß Markell in seiner Gottes- und Logoslehre die Vorstellung vom 'innerlichen' und 'geäußerten' Logos wieder aufgreift. Auch wenn er diese Begriffe bei Markell nicht finden kann (er hätte es sonst sicherlich nicht versäumt, dies zu zitieren), entdeckt er doch genügend Aussagen, durch die er seinen Verdacht bestätigt sieht“ (42).

²¹³ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 2.8 (63,20f.; 66,18.26f. Kl./H.); ders., ep. ad eccl. Caes. 4 (= Ur. 22; III 43,10-12; 44, 12 Op.).

²¹⁴ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 11 (69,34f. Kl./H.); cf. A. Weber, APXH, 36.

²¹⁵ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 11 (70,2-6 Kl./H.).

All das nennt Eusebius, um zu verdeutlichen, daß Gott der einzige Ursprung und der Logos nicht identisch mit Gott ist.²¹⁶ Um Markell vor Augen zu führen, daß der Logos nicht mit Gott, dem Vater, identifiziert werden darf, sondern daß beide verschieden sind (ἕτερος καὶ ἕτερος), zitiert er Joh 8,28f.: „Wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich. Und der mich gesandt hat, ist mit mir. Er läßt mich nicht allein; denn ich tue allezeit, was ihm gefällt.“²¹⁷ Eusebius hebt heraus, daß hier nicht das markellische „Jetzt“ fällt, der Vers demnach nicht ausschließlich auf den Inkarnierten zu beziehen ist, sondern durch das Wörtchen „allezeit“ angezeigt ist, daß die Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn eben „allezeit“ zu gelten habe. Asterius hatte bereits das Lehrer-Schüler-Verhältnis zur Veranschaulichung der präkosmischen Relation von Vater und Sohn vorgebracht²¹⁸ und aus dem Schülersein des Sohnes und der erst langsam wachsenden Weisheit des Inkarnierten mit Blick auf Lk 2,52 auf die Unterscheidung der gewordenen Weisheit von der Gott immanenten Weisheit abgehoben.²¹⁹ Eusebius übergeht den letztgenannten Gedanken des Asterius,²²⁰ findet sich jedoch in Übereinstimmung mit ihm, was den Schluß von dem vorinkarnatorischen Lehrer-Schüler-Verhältnis von Vater und Sohn auf die Verschiedenheit der Hypostasen von Vater und Sohn betrifft, die er in dem „wie mich der Vater gelehrt hat“ (Joh 8,28) angezeigt sieht. „Wenn der Logos“, argumentiert er, „da er auf Erden lehrte, im Fleisch wohnte, (und) wenn er außerhalb des Vaters war, lebte, subsistierte und den Körper wie eine Seele bewegte, war er natürlich ein anderer als der Vater, und er und der Vater bildeten wiederum zwei Hypostasen; die ganze Mühe des Markell ist als eine vergebliche entlarvt, wenn er (sc. entsprechend seinem Auslegungsprinzip, solche Verse auf den Inkarnierten zu beziehen) den im Fleisch Gewordenen als wesenhaften, lebendigen und subsistenten

²¹⁶ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (4,23-25 Kl./H.).

²¹⁷ Καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ. καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν· οὐκ ἀφήκέν με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (87,6-8 Kl./H.).

²¹⁸ Cf. Asterius, frg. 34 (100 V.): κτίσμα μὲν ἔστι καὶ τῶν γεννητῶν· ὡς δὲ παρὰ διδασκάλου καὶ τεχνίτου μεμάθηκε τὸ δημιουργεῖν καὶ οὕτως ὑπερέτισε τῇ διδασκάνῃ θεῷ (ταῦτα γὰρ καὶ Ἀστέριος ὁ σοφιστὴς ὡς μαθὼν ἀρνεῖσθαι τὸν κύριον γράψαι τετόλμηκεν.).

²¹⁹ Cf. Asterius, frg. 74 (136, 29f.37f. V.): 'ὁ δὲ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις' (cf. Lk 2,52) ... πῶς οὖν (φασίν) οὗτος <ἡ> σοφία, ὁ ἐν σοφίᾳ προκόπτων καὶ ἀγνοῶν ἃ παρ' ἐτέρων μαθάνειν ἤξιον; cf. ders., frg. 40 (102 V.).

²²⁰ Bei Eusebius findet sich keine Diskussion des προκοπή-Thema.

Logos begriffen hat.²²¹ Das Zitat verdeutlicht, warum Eusebius dem Logos eine eigene Hypostase zuschreibt: Für ihn existiert der Logos als eine vom Vater verschiedene Hypostase oder in einer eigenen Hypostase.²²² Nur als Inkarnierter, nicht als präexistenter ist er οὐσιώδης λόγος. Doch in Gott existiert kein anderer Logos als der vom Vater vor den Äonen gezeugte und von ihm hypostatisch verschiedene, lebende und existierende Logos.²²³ Damit der präexistente Logos nicht als Wesenseigenschaft Gottes betrachtet wird, was eine Gleichewigkeit von Logos und Gott implizieren würde, lehnt er es ab, ihn als οὐσιώδης λόγος zu qualifizieren und bezeichnet ihn allenfalls als ἀληθῶς ὢν, καθ' ἑαυτὸν ὢν oder ἀληθῶς συνών (sc. τῷ πατρὶ).²²⁴

Anstelle des Dilemmas, welchem Markell mit seiner Theologie nach

²²¹ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (87,24-30 Kl./H.): ἐνοικῶν δ' ἐν τῇ σαρκὶ ὁ λόγος, ὅτ' ἐπὶ γῆς ἐποιεῖτο τὰς διατριβάς, εἰ μὲν τοῦ πατρὸς ἐκτὸς ἦν, ζῶν καὶ ὕφεστῶς καὶ τὴν σάρκα κινῶν ψυχῆς δίκην, ἕτερος δηλαδὴ παρὰ τὸν πατέρα, καὶ δύο πάλιν ὑποστάσεις αὐτὸς τε καὶ ὁ πατὴρ ὑπῆρχον, μάταιός τε πᾶς ὁ Μαρκέλλου πεφώραται πόνος οὐσιώδη λόγον ζῶντα καὶ ὕφεστῶτα τὸν ἐν τῇ σαρκὶ γενόμενον ὀριζομένου.

²²² So drückt sich Euseb schon gleich in seinem ersten Anlauf gegen Markell aus, cf. Euseb. Caes., c. Marc. II 4 (57, 8-10 Kl./H.): πῶς οὖν ὑπῆρχεν ἐν τῷ σώματι; εἰ μὲν ψυχῆς δίκην οἰκῶν ἐν αὐτῷ, ἔσται ἄρα ἐν ὑποστάσει, τοῦ πατρὸς κεχωρισμένος, ζῶν τε καὶ ὕφεστῶς ἐν ἡ ἀνείληφεν σαρκί.

²²³ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (4,7f. Kl./H.): ἀληθῶς υἱοῦ ὄντος καὶ ζῶντος καὶ ὕφεστῶτος; ebd. I 4 (18,34f. Kl./H.): υἱὸν ἀληθῶς ζῶντα καὶ ὕφεστῶτα τὸν Χριστὸν εἶναι ...; ebd. II 1 (34,33f. Kl./H.): ἀληθῶς υἱὸν εἶναι ζῶντα καὶ ὕφεστῶτα; ebd. II 4 (57,10 Kl./H.): ζῶν τε καὶ ὕφεστῶς; ders., de eccl. theol. I 7 (65,31f. Kl./H.): υἱὸν γὰρ θεοῦ ... ἀληθῶς ζῶντα καὶ ὕφεστῶτα; ebd. I 8 (66,19f. Kl./H.): καθ' ἑαυτὸν δὲ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἀληθῶς υἱὸν συνόντα; den Begriff „lebend“ leitet Eusebius aus der Kombination von Joh 6,48.51.57 und Joh 5,26 ab, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (86,10-87,5 Kl./H.).

²²⁴ Die Begründung für die Nichtverwendung des Terminus οὐσιώδης für den Präinkarnierten liefert Eusebius in dem. ev. V 1,1 (213,16-22 H.), in welcher bereits die asterianische Wendung vom „Logos des Gottes, der ungezeugt zusammen mit dem Vater existiert“ (cf. Asterius, frg. 64, 124 V.), abgelehnt wird. Denn wäre der Logos im Sinne des Porphyrius (cf. die Ausführungen in Kapitel III) οὐσιώδης und eine Wesensbestimmung des Vaters, dann wäre er, wie das Beispiel von Glanz und Licht zeigt, nicht als eigenständig neben dem Wesen zu denken; der Logos subsistiert aber für sich: τὰ μὲν γὰρ ἄψυχα σώματα τὸ συμβεβηκὸς ἐν ποιότητι κέκτηνται· ἡ τε γὰρ αὐγή, σύμφυτος οὕσα τῇ τοῦ φωτὸς φύσει καὶ οὐσιωδῶς συνπαράρχουσα τῷ φωτί, οὐκ ἂν δύναίτο ἐκτὸς ὕφεσθαι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν· ὁ δέ γε τοῦ θεοῦ λόγος καθ' ἑαυτὸν οὐσιώται τε καὶ ὕφেষτηκεν, καὶ οὐκ ἀγεννήτως συνπαράχει τῷ πατρὶ, ἀλλ' ὥς μονογενὴς υἱὸς μόνος πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος ... οὐδέ γε ἀνάρχως συνυφῆστηκεν τῷ πατρὶ; die Ablehnung des Begriffes οὐσιώδης für den Präinkarnierten und seine nur einmalige Benutzung an der genannten Stelle für den Inkarnierten sprechen dafür, daß PA auf den für ihn so bedeutenden Begriff nicht durch Lektüre von Eusebs Werke gestoßen ist, sondern durch die von Porphyrius' Schrifttum; gleichwohl ist es möglich, daß er ihn in bewußter Ablehnung der eusebschen Einschränkung benutzt.

Meinung des Eusebius ausgeliefert ist, setzt dieser als eigene Lösung den Glauben an „den ungezeugten (oder ungewordenen), ewigen, ursprungslosen, ersten und alleinigen Vater“, neben dem oder in dem es keinen zweiten Ungezeugten gibt, und an „den aus dem Vater gezeugten, existierenden und alleine eingeborenen Sohn“, „der als wahrer Sohn Gottes eben als Gott zu betrachten ist“.²²⁵

Auch PA ist wie Eusebius daran gelegen, innerhalb der göttlichen Wesenheit keinerlei Differenzierung zwischen Wirken und Sein anzunehmen. Gegen Eusebius jedoch und in Anlehnung an Asterius und Markell, will er aber den Logos, die Weisheit und die Kraft als immer in Gott Seiende denken. Er greift den von Eusebius in de eccl. theol. II 5-7 formulierten Glauben der Kirche an die unzerreißbare Monas und den einzigen Ursprung ebenso auf wie dessen Argument, daß der Logos der Gezeugte ist und entwickelt auf dieser apologetischen Basis und auf dem Hintergrund der gegnerischen Theologien seine eigene Lehre vom wesenhaften (οὐσιώδης) und subsistierenden (ὕφεστώς) Logos (der Weisheit und Kraft), der aus Gott stammt. Seine Kritik an der Unterscheidung zwischen Sein und Wirken setzt sich zwar sprachlich und inhaltlich von der Lösung des Eusebius ab, richtet sich aber wie dessen Ausführungen gegen Asterius und Markell.²²⁶

2.1.6 Gegen eine Fehldeutung der Titel „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24)

Obwohl bereits wiederholt von den unterschiedlichen, in den Augen von PA aporetischen Auslegungen von 1 Kor 1,24 gehandelt wurde,

²²⁵ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (4,33-5,2 Kl./H.); Ewigkeit und Ungezeugtheit/Ungewordenheit gehören für Eusebius wie auch für Asterius innerlich zusammen und kommen ausschließlich dem Vater zu (cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 151); man muß deshalb streng zwischen der Ewigkeit des Vaters und dem Vor-allem-Aonen-Sein des Sohnes unterscheiden, was bisher oft nicht geschieht: A. Weber, APXH, 36^s schreibt: „Nach Eusebius ist auch der Sohn ewig, doch der Ursprung der Ewigkeit ist der ursprungslose Vater“; Eusebius spricht jedoch, soweit ich sehe, nirgends von einem „Ursprung der Ewigkeit“; unpräzise und deshalb zu vermeiden ist auch die geläufige Unterscheidung zwischen einer strengen und einer „nicht strengen“ oder „geminderten Ewigkeit“ (was kann damit gemeint sein?), so H. Berkhof, Die Theologie des Eusebius, 75; wohl im Anschluß an ihn: A. Orbe, La Unción del Verbo, 584: „Su eternidad no parece estricta“, ebenso R. Lorenz, Arius Judaizans, 205f.; G. Feige, Die Lehre Markells, 24.

²²⁶ Cf. hierzu die Überlegungen in Kapitel III.

soll anhand des nachfolgenden Vergleichs aufgezeigt werden, daß sich PA nicht nur in c. Ar. IV 3f., sondern auch in den nachfolgenden Kapiteln 5-7 vor allem gegen die asterianische Interpretation von 1 Kor 1,24 wendet. Neben anderen, bereits in c. Ar. IV 1-4 im Hintergrund stehenden Asteriustexten,²²⁷ richtet sich seine Argumentation nun gegen eine ganz spezifische Passage, die er zum Teil wörtlich zitiert; sie ist sozusagen der Dorn für das Scharnierstück c. Ar. IV 5-7, welches die vorausgegangenen Kapitel 1-4 und die nachfolgenden Kapitel 8-15 miteinander verbindet: Asterius, frg. 74.²²⁸ Man vergleiche:

Ps.-Ath., c. Ar. IV 1f. 6

1. καὶ ἐπειδὴ ἐκ θεοῦ θεός
ἐστι καὶ τοῦ θεοῦ λόγος,
σοφία, υἱὸς καὶ δύναμις
ἐστὶν ὁ Χριστός, διὰ τοῦτο
εἷς θεὸς ἐν ταῖς θείαις
γραφαῖς καταγγέλλεται ...
τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἴδιος υἱός,
ἰδία σοφία, ἴδιος λόγος ἐξ
αὐτῆς ὑπάρχων ...
ἐκ δὲ τῆς μιᾶς φύσει καὶ
ἀληθῶς υἱὸς ὁ λόγος, ἡ σο-
φία, ἡ δύναμις ἰδία
ὑπάρχουσα αὐτῆς
...

Asterius, frg. 74

πῶς δύναται ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ
πατρὸς εἶναι φύσει καὶ
ὁμοιος αὐτῷ κατ' οὐσίαν ὁ
λέγων· 'ἐδόθη μοι ἐξουσία'
(Mt 28,18) ... εἰ ἦν, ὡς λέγε-
τε, ὁ υἱὸς κατὰ φύσιν, οὐ
χρεῖαν εἶχε λαβεῖν, ἀλλ'
εἶχεν ὡς υἱός.
ἢ πῶς δύναται <ἡ> δύναμις
εἶναι φύσει καὶ <ἡ> ἀληθινὴ
τοῦ πατρὸς ὁ παρὰ τὸν και-
ρὸν τοῦ πάθους λέγων ... εἰ
<ἡ> δύναμις ἦν, οὐκ ἂν
ἐδειλίασεν, ἀλλὰ μᾶλλον
καὶ ἑτέροις τὸ δύνασθαι
παρεῖχεν.

²²⁷ Wie etwa Asterius, frg. 64 (124 V.).

²²⁸ (134-138 V.). Daß c. Ar. IV 6f. auf Asterius reagiert, hat auch E. Boularand, *Aux sources*, 8; und ders., *L'Hérésie d'Arius*, 90f. bereits gesehen.

(Forts.: Ps.-Ath., c. Ar. IV 6)

2. ἐπεὶ εἰ μὴ οὐσιώδης σοφία καὶ ἐνούσιος λόγος καὶ ὦν υἱός, ἀλλ' ἀπλῶς σοφία καὶ λόγος καὶ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, εἴη ἂν αὐτὸς ὁ πατήρ σύνθετος ἐκ σοφίας καὶ λόγου ...

6. πρὸς δὲ τὴν ἀσθενὴ καὶ ἀνθρωπίνην ἔννοιαν τῶν Ἀρειανῶν, διὰ τὸ ὑπονοεῖν τὸν κύριον ἐνδεᾶ, ὅταν λέγῃ· 'ἐδόθη μοι' (Mt 28,18) καὶ 'ἔλαβον' (Joh 10,18) ... καὶ τὰ τοιαῦτα, λεκτέον, ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν, λόγος ὦν υἱὸς τοῦ θεοῦ ... τὰ μὲν θεοῦ ἡμῖν, τὰ δὲ ἡμῶν τῷ θεῷ διακονῇ.

ὅταν οὖν λέγῃται πεινᾶν καὶ δακρύειν καὶ κοπιᾶν καὶ 'ἐλῶι, ἐλῶι' (Lk 4,2; cf. Mk 15,34), ἀνθρώπινα ὄντα καὶ ἡμέτερα πάθη, δέχεται παρ' ἡμῶν καὶ τῷ πατρὶ ἀναφέρει, πρεσβεύων ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἐν αὐτῷ ἐξαφανισθῇ· ὅταν δέ, ὅτι 'ἐδόθη μοι ἐξουσία' (Mt 28,18) καὶ 'ἔλαβον' (Joh 10,18), καὶ 'διὰ τοῦτο ὑπερύψωσεν αὐτὸν ὁ θεός' (cf. Phil 2,9), τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ εἰς ἡμᾶς ἐστι χαρίσματα δι' αὐτοῦ διδόμενα.²²⁹

(Forts.: Asterius, frg. 74)

... εἰ <ή> σοφία ἦν φύσει καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ἰδίᾳ τοῦ πατρός, πῶς γέγραπται· 'ὁ δὲ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι παρὰ θεῶ καὶ ἀνθρώποις' (cf. Lk 2,52) ... πῶς οὖν (φασὶν) οὗτος <ή> σοφία, ὁ ἐν σοφία προκόπτων καὶ ἀγνοῶν ἅ παρ' ἐτέρων μανθάνειν ἤξει. ... πῶς δύναται ὁ λόγος <ό> ἴδιος εἶναι τοῦ πατρός, οὗ ἄνευ οὐκ ἦν ὁ πατήρ ποτε, δι' οὗ τὰ πάντα ποιεῖ, ὡς ὑμεῖς φρονεῖτε, ὁ ἐπὶ μὲν τοῦ σταυροῦ λέγων· 'θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες;' (Mt 27,46; cf. Mk 15,34) ...

εἰ ἦν κατὰ τὴν ὑμετέραν διάνοιαν αἰδίως ὑπάρχων 'πρὸς τὸν θεόν' (Joh 1,1), οὗτ' ἂν ἠγνόησε περὶ τῆς ἡμέρας, ἀλλ' ἐγίνωσκεν ὡς λόγος, οὗτ' ἂν ἐγκατελείπετο ὡς συνυπάρχων, οὕτε δόξαν ἦται λαβεῖν ἔχων αὐτὴν ἐν τῷ πατρὶ, οὕτε ὅλως ἠϋχετο, οὐδενὸς γὰρ ὡς λόγος ὦν ἐδέετο· ἀλλ' ἐπειδὴ κτίσμα ἐστὶ καὶ εἰς τῶν γενητῶν, διὰ τοῦτο τοιαῦτα ἔλεγε καὶ ἐδέετο ὦν οὐκ εἶχε· κτισμάτων γὰρ ἴδιον τὸ χρῆσθαι καὶ δέεσθαι ὦν οὐκ ἔχουσιν.²³⁰

²²⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1f. 6 (43,1-44,1.8f.15f.; 45,5-7; 50,4-16 S.).

PA berücksichtigt bei seiner Widerlegung nicht nur einige der von Asterius referierten gegnerischen Thesen sondern auch dessen wichtige Repliken samt einiger Schriftbelege. Mehr noch, er erweitert die durch 1 Kor 1,24 und den Text des Asterius vorgegebene Themenreihe (Sohn - Kraft - Weisheit - Logos) durch den in c. Ar. IV 3f. diskutierten Christusbegriff. Damit bestreitet er in einem Atemzug zwei Themen, die Asterius offensichtlich an zwei verschiedenen Stellen entwickelt hat, nämlich zum einen die Unterscheidung der ewigen Kraft „des“ Gottes aus Röm 1,20 und der gezeugten Kraft (und Weisheit) Gottes, dem Christus, aus 1 Kor 1,24 von frg. 64, und zum anderen die Bestreitung der physischen Abstammung von Sohn, Kraft, Weisheit und Logos aus dem Vater und die Geschöpflichkeit des Sohnes von frg. 74.²³¹

Die Parallelen zwischen Asterius, frg. 74 und Ps.-Ath., c. Ar. IV 1f. 6 stützen die Annahme, daß PA für c. Ar. IV nicht nur die antimarkellischen Werke des Eusebius und die darin enthaltenen Fragmente des Asterius und Markell zur Hand hat. Vielleicht angeregt durch Eusebius, de eccl. theol. I 11f. und II 7 und dessen Auseinandersetzung mit der markellischen Widerlegung des ersten Teiles des zitierten Asterius-Textes zum Sohnbegriff,²³² benutzt PA als weiteres asterianisches Material insbesondere eine (wohl leicht verschiedene) Version des hier gebotenen Textes von Asterius.

PA setzt wiederholt in das erste Kapitel seines Traktates die von Asterius bestrittene Aussage,²³³ daß der Logos der Natur nach Sohn

²³⁰ Asterius, frg. 74 (134-138, 1-3.12-15.24-30.37-43. 51-58).

²³¹ Cf. Asterius, frg. 64 (124 V.); ders., frg. 74 (134-138 V.).

²³² Man vergleiche die von Eusebius in de eccl. theol. I 11f. (69,19-72,37 Kl./H.) anhand der Schriftstellen Joh 5,22, Joh 3,35f., Mt 11,27, Lk 10,22 und in de eccl. theol. II 7 (104,2-106,24 Kl./H.) anhand von Joh 5,22 und Joh 5,30 behandelte Thematik, daß dem Sohn vom Vater alles *gegeben* wurde. Sowohl dieses Thema, als auch die von Eusebius behandelten Schriftstellen, die aus dem ersten Teil von Asterius, frg. 74 stammen, weisen darauf hin, daß Eusebius vermittelt durch Markell's Widerlegung auf diesen asterianischen Part zu sprechen kam; auffallend ist, daß weder Schriftstellen noch einige Themata aus den Abschnitten 2-4 von frg. 74 des Asterius in Euseb. Caes., c. Marc. oder de eccl. theol. behandelt werden.

²³³ Cf. auch das in Ath., c. Ar. III 17 (357A-360A) überlieferte Fragment, Asterius, frg. 41 (104,22-24 V.): ἴδιον καὶ ὁμοιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας αὐτὸν φάσκετε; ἀνάγκη γὰρ ἢ καὶ ἡμᾶς ἰδίους εἶναι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἢ κάκεινον ἀλλότριον εἶναι ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἀλλότριοι; cf. Asterius, frg. 63 (122,4-8 V.): πάντων ξένων καὶ ἀλλοτρίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν οὕτως καὶ ὁ λόγος ξένος μὲν καὶ ἀλλότριος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἐστὶ, τῶν δὲ γεννητῶν καὶ κτιστῶν ἴδιος καὶ εἰς αὐτῶν τυγχάνει κτίσμα γὰρ ἐστὶ καὶ ποίημα καὶ ἔργον; in der Tat war für Asterius der Sohn ein Geschöpf, ein

aus dem Vater ist: ἐξ αὐτῆς δὲ τῆς ἀρχῆς ἐστὶ φύσει υἱὸς ὁ λόγος ... ἐκ δὲ τῆς μιᾶς φύσει καὶ ἀληθῶς υἱὸς ὁ λόγος, ἡ σοφία, ἡ δύναμις ἰδία ὑπάρχουσα αὐτῆς καὶ ἐξ αὐτῆς ἀχώριστος.²³⁴ Die Gegenbelegstelle Mt 28,18 (ἐδόθη μοι ἐξουσία), die Asterius anführt, zitiert PA, um ausdrücklich mit Mt 28,18 (ἐδόθη μοι) und Joh 10,18 (ἔλαβον) einzuwenden, daß hieraus nicht auf eine Bedürftigkeit des Logos und Herrn geschlossen werden kann: οὐ ... ὁ λόγος ἐνδεής ἦν ... νοεῖν δεῖ μὴ αὐτῷ ὡς χρήζοντι διδοσθαι ... λαμβάνει οὐ χρήζων.²³⁵ Damit stellt er sich gegen die These des Asterius, der dem ewigen Logos Nichtbedürftigkeit attestiert (οὐδενὸς γὰρ ὡς λόγος ὦν ἐδέετο), den gezeugten Logos jedoch einen bedürftigen nennt (ἐδέετο ὦν οὐκ εἶχε; τὸ χρῆζειν καὶ δέεσθαι).

Im selben Atemzug wendet sich PA mit seiner Argumentation auch gegen Markell, wenn er hervorhebt, daß die Bedürfnislosigkeit auch für den Inkarnierten gilt, hatte Markell doch das Werden,²³⁶ die Willensdifferenz zwischen Sohn und Vater,²³⁷ das Empfangen²³⁸ und mit

Gebilde und ein Werk, er war dies seiner Natur nach, cf. Asterius, frg. 43 (106,1 V.): τῇ μὲν φύσει τρεπτός ἐστι ...

²³⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,5f.15f. S.).

²³⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,16.51,13.15 S.).

²³⁶ Cf. Markell, frg. 42 (7) (192,8f. Kl./H.): ὁ δὲ τῷ λόγῳ ἐνωθεὶς ἄνθρωπος, οὐκ ὦν πρότερον, γέγονεν ἄνθρωπος ὡς διδάσκει ἡμᾶς Ἰωάννης λέγων „καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ (Joh 1,14); bezeichnenderweise wird die johanneische Aussage, daß der Logos wurde, von Markell umgedeutet, indem er vom „Menschen“, der mit dem Logos geeint wurde, aussagt, daß er, der er vorher nicht war, als Mensch wurde. Die Ergänzung „ἄνθρωπος“ nach „γέγονεν“, die von allen Herausgebern irrtümlicherweise getilgt wird, ist nicht irreführend, sondern unterstreicht, was Markell eigentlich sagen will: nicht der Logos wird bei der Fleischwerdung des Logos, sondern der Mensch wird. Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zu Photin, der wohl sagte: Nicht der Logos wird bei der Fleischwerdung gezeugt, sondern der Mensch wird gezeugt und ist damit Sohn. K. Seibt tilgt nicht und übersetzt („Der mit dem Logos geeinte Mensch zum anderen, vorher nicht seiend, wurde als Mensch, wie uns Johannes usw.“); konsequenterweise bezieht Markell auch das Erstgeborenen auf die Zeugung dem Fleisch nach, cf. Markell, frg. 4 (2) (186,14f. Kl./H.); nicht der immer seiende Logos als solcher wird Erstgeborener genannt, sondern erst der Inkarnierte ist der „erste neue Mensch“, cf. Markell, frg. 6 (15) (186,16-20 Kl./H.).

²³⁷ Zur Willensdifferenz, die mit dem Blick auf das Fleisch einzugestehen ist: cf. Markell, frg. 74 (75) (199,35; 200,6-8 Kl./H.): ... εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ἀποβλέπομεν σάρκα. ... εἰ γὰρ τις ἀσυμφωνία εἶναι δοκοῖ, αὕτη ἀναφέρεσθαι εἰς τὴν τῆς σαρκὸς ἀσθένειαν ὀφείλει, ἢ μὴ πρότερον ἔχων ἀνείληφεν ὁ λόγος, cf. des weiteren hierzu K. Seibt, Die Theologie des Markell, 373-376.

²³⁸ Zur asterianischen Thematik von Besitzen und Empfangen des Logos: cf. Asterius, frg. 74 (134-138 V.); zu Markells Antwort: cf. ders., frg. 103 (76) (207,32f. Kl./H.): εἶχεν οὖν τὴν οἰκείαν δόξαν ὁ λόγος, ὦν ἐν τῷ πατρὶ; zu Asterius und Markell: cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 224f.; für Markell ist es immer der Mensch, der wird und empfängt: cf. Markell,

diesen die menschlichen Schwächen überhaupt²³⁹ in Reaktion auf Asterius für den Logos zwar verneint, sie aber dem Menschen zugeschrieben, der mit dem Logos geeint ist.²⁴⁰ Erstaunt fragt Eusebius, warum Markell ihm vorwerfe, Christus einmal Gott und ein ander-mal einen bloßen Menschen zu nennen, wo er selbst den vom Logos angenommenen Menschen als bloßen Menschen auffaßt.²⁴¹

Der asterianischen Bestreitung, der Logos sei nicht ὁ λόγος <ὁ> ἴδιος εἶναι τοῦ πατρὸς, οὗ ἄνευ οὐκ ἦν ὁ πατήρ ποτε, δι' οὗ τὰ πάντα ποιεῖ, weil er am Kreuz rufe: θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες (Mt 27,46; cf. Mk 15,34), setzt PA entgegen, unser Herr und Christus sei der ἴδιος λόγος, der Logos κατὰ φύσιν τῆς ἰδίας οὐσίας des Gottes, der unser Leiden—ausgedrückt in dem „mein

frg. 105 (78) (208,4-9 Kl./H.): εἰληφεν γὰρ ὁ ἄνθρωπος οὐ μόνον τὴν ἐπὶ γῆς τῶν πραγμάτων ἐξουσίαν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς, εἰκότως· εἰ γὰρ ὅτε καὶ „ἄνθρωπος“ ἐγένετο καὶ „μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων“ (1 Tim 2,5) τότε εἰς αὐτὸν „ἐκτίσθη τὰ πάντα“, ὡς ἔφη ὁ ἀπόστολος, „τὰ τε ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ γῆς“ (Kol 1,16), ἀκόλουθόν ἐστιν ἀκριβῶς γινώσκειν ὅτι ἐξουσία οὐ μόνον τῶν ἐπὶ γῆς αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς δέδοται; cf. ders., frg. 104 (77) (208,1-3 Kl./H.); daß die Interpretation auf den Menschen hin in frg. 105 (78) richtig ist, wird offenkundig durch Markell, frg. 106 (79) (208,10-13 Kl./H.): εἰ γὰρ περὶ τινος δόξης δοθείσης αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς τὸ ἱερὸν Εὐαγγέλιον λέγει, ταύτην ὁ ἄνθρωπος διὰ τοῦ λόγου εἰληφώς φαίνεται. „μεσίτης“ γὰρ γενόμενος κατὰ τὸν ἱερὸν ἀπόστολον „θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων“ (1 Tim 2,5) τῇ δοθείσῃ αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς δόξῃ τοὺς θεοσεβεῖς ἐδόξασεν ἀνθρώπους.

²³⁹ Der mit dem Logos durch die Jungfrau verbundene Mensch ist der aus Ungehorsam gefallene Mensch, welcher der übermenschlichen Herrlichkeit gewürdigt wurde, cf. Markell, frg. 107 (80) (208,14-16 Kl./H.): καὶ ἡξίωσεν τὸν πεσόντα διὰ τῆς παρακοῆς ἄνθρωπον τῷ ἑαυτοῦ διὰ τῆς παρθένου συναφθῆναι λόγῳ. ποῖα γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἐτέρα μείζων δόξα γένοιτ' ἂν τῆς δόξης ταύτης; cf. die von K. Seibt, Die Theologie des Markell, 384 vorgetragene These der zweifachen Verherrlichung, die allerdings für Asterius nicht belegbar ist: „Es liegt nahe, daß schon Asterius Joh 12,28 c (καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω) herangezogen hatte, um die seiner Meinung nach vorweltliche und irdische Verherrlichung des Sohnes nach Joh 17,5 weiter zu verdeutlichen. *Markell überträgt ... diese doppelte Verherrlichung sowohl von Präexistenz und Inkarnation auf Inkarnation und Eschatologie als auch von einer exklusiv christologischen auf eine anthropologisch-ekklesiologische Exegese*“.

²⁴⁰ Ganz ähnlich argumentiert auch Athanasius. Insbesondere in c. Ar. III schließt er sich bei der Diskussion der „Zunahme“ eng an Markell an, indem er all das Menschliche nicht dem Logos zuschreibt, sondern dem Menschlichen, also dem Fleisch des Sohnes, cf. Ath., c. Ar. III 53 (436A): οὐχ ἡ σοφία, ἡ σοφία ἐστίν, αὕτη καθ' ἑαυτὴν προέκοπτεν, ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ σοφίᾳ προέκοπτεν, ὑπεραναβαῖνον κατ' ὀλίγον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, καὶ θεοποιούμενον, καὶ ὄργανον αὐτῆς πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἑκκλαμψιν αὐτῆς γινόμενον καὶ φαινόμενον πᾶσι; das Thema wird von Athanasius bereits in c. Ar. I 35 (84A-85A) angekündigt, einer Stelle, die sich am ehesten als Antwort auf die „Ekthesis makrostichos“ IV liest.

²⁴¹ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 4 (29,29-30,10 Kl./H.).

Gott, mein Gott“ (Lk 4,2; cf. Mt 27,46; Mk 15,34)—auf sich nimmt, um es dadurch aufzuheben. Die gleiche Argumentationsstruktur liegt gegen Asterius' Einwand vor, der Herr könne nicht die Kraft des Gottes sein, weil er sich fürchte (εἰ <ἡ> δύναμις ἦν, οὐκ ἂν ἐδειλί-ασεν, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἑτέροις τὸ δύνασθαι παρεῖχεν). Dem hält PA entgegen, daß der Christus ἡ δύναμις ἰδία ist, weil er zwar das Weinen der Menschen auf sich nimmt, jedoch ohne zu weinen, und die Schwächen annimmt, ohne schwach zu sein. Er nimmt all das nämlich nur an, um das Menschliche zum Vater zu bringen und es damit als menschliche Schwächen aufzuheben und um umgekehrt die Gaben Gottes gegen die menschlichen Schwächen einzutauschen.²⁴² Auf den Einwand des Asterius, der Sohn könne nicht die eigene und wahre Weisheit des Gottes sein, weil Jesus nach Lk 2,52 in der Weisheit vorangeschritten sei (ὁ δὲ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ), antwortet PA, daß der Christus und Sohn die eigene, wesenhafte Weisheit des Vaters und nicht ein Geschöpf sei, da Geschöpfe, wenn sie voranschreiten, sich dem Herrn willentlich näherten, also als Fremde von außen an den Herrn heranträten, der Logos aber dem Vater nicht näher käme, sondern als der im und mit dem Vater seiende, eigene Logos und als der der Natur nach mit seinem Erzeuger eins seiende und dem Vater eigene Sohn in ihm und mit ihm existierte.²⁴³ Asterius will den im Neuen Testament redenden Logos nicht als den ewig bei Gott (Joh 1,1) existierenden Logos (αἰδίως ὑπάρχων 'πρὸς τὸν θεόν') anerkennen, sondern unterscheidet beide Logoi. Auch diese spezifisch asterianische Vorstellung greift PA auf und bestreitet, daß der wahre Logos (die Weisheit und die Kraft) als eigene Weisheit und eigener Logos—aber nicht als Christus—im Vater zu denken ist und zwar als die den Christus Schaffenden.²⁴⁴ Denn entgegen einer Lehre von zwei Logoi, zwei Weisheiten, zwei Kräften und einem geschaffenen Chri-

²⁴² Ps.-Ath., c. Ar. IV 7 (51,16-19 S.): ὥσπερ γὰρ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν λαμβάνει οὐκ ἀσθενῶν καὶ πεινᾶ οὐ πεινῶν, ἀλλὰ τὰ ἡμῶν ἀναπέμπει εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι, οὕτως τὰς ἀντι τῶν ἀσθενειῶν παρὰ θεοῦ δωρεὰς πάλιν αὐτὸς δέχεται, ἵνα συναφθεῖς ἀνθρώπος μεταλαβεῖν δυνηθῇ.

²⁴³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 5 (49,12-50,1 S.): τὰ δὲ γενητὰ, ὅτ' ἂν προκόπη, πρόσκειται τῷ κυρίῳ. ὁ μὲν γὰρ λόγος ὡς ἴδιος ἐν τῷ πατρὶ ἐστίν· τὰ δὲ γενητὰ ἔξωθεν ὄντα πρόσκειται ὡς τῇ μὲν φύσει ἀλλότριον, τῇ δὲ προαιρέσει προσκειμένα. καὶ γὰρ καὶ υἱὸς μὲν ὁ φύσει ἐν ἐστὶ μετὰ τοῦ γεννῶντος ... τοῖς γὰρ γενητοῖς ἐγγίζει ὡς ξένους αὐτοῦ οὖσιν, τῷ δὲ υἱῷ οὐκ ἐγγίζει, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἐστίν· καὶ ὁ υἱὸς οὐ πρόσκειται, ἀλλὰ σύνεστι τῷ πατρὶ; cf. Apol., k. m. p. 3 (168,16-21 L.); ders., frg. in Io 17,18 (= Nr. 130; 53 R.).

²⁴⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,25-48,1 S.): ἐὰν δὲ λέγωσιν ... ἰδίαν δὲ ἔχει ἐν αὐτῷ σοφίαν καὶ ἴδιον λόγον, οὐ τὸν Χριστὸν δέ, ἀλλ' ἐν ᾧ καὶ τὸν Χριστὸν ἐποίησεν ...

stus betont PA, daß es nur den einzigen Sohn gibt, welcher Logos, Weisheit, Kraft *und* Christus ist, und daß dieser der Sohn aus Gott ist. Gott ist folglich nicht aus Sohn, Logos, Weisheit, Kraft (und Christus) zusammengesetzt,²⁴⁵ und der Logos, durch den Gott schafft, ist kein ungezeugtes Vermögen in Gott, sondern das der Natur nach seinem Wesen eigene Erzeugnis.²⁴⁶

Bis in die Formulierungen und Schriftzitate und bis in die Argumentation hinein ist PA mit den Texten des Asterius und dessen Zwei-Logoi-Lehre und der mit ihr verbundenen Unterscheidung zwischen göttlichem Sein und Wirken vertraut; er kennt nicht nur detailliert Passagen, die aus den antimarkellischen Werken des Eusebius stammen, sondern ist auch in solchen Texten des Asterius bewandert, die uns durch Eusebius und bei dem von ihm zitierten Markell nur teilweise referiert werden und in umfangreicherem Wortlaut bei Athanasius überliefert sind.

2.1.7 Der Mittler — Mensch oder Gott?

I. Wie in Kapitel III dargelegt wurde und wie c. Ar. IV 6f. und 30-36 zeigen, nimmt das Thema der Mittlerschaft und der Erlösung eine zentrale Stellung in c. Ar. IV ein. Der Verfasser wendet sich, wie zuvor dargestellt, zunächst in c. Ar. IV 6f. gegen die anthropomorphen Vorstellungen „der Arianer“, die das „es wurde mir gegeben“ (Mt 28,18), „ich nahm“ (Joh 10,18), „deshalb hat er ihn erhoben“ (Phil 2,9) und die Leidensaussagen zum Erweis der Menschlichkeit des Erlösers benutzen. Zentraler Schrifttext für die Definition des Mittlers ist 1 Tim 2,5. Dem Verfasser von c. Ar. IV zufolge „hat unser Herr, weil er als Logos Gottessohn ist, einen Leib getragen und ist auch Menschensohn geworden, um ‘Mittler’ zu werden ‘zwischen Gott und den Menschen’“.²⁴⁷

²⁴⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (48,19-21 S.): εἷς οὗτος υἱός, ὃς ἐστὶ λόγος, σοφία, δύναμις· οὐ γὰρ σύνθετος ἐκ τούτων ὁ θεός, ἀλλὰ γεννητικός.

²⁴⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (48,2f. S.): κατὰ φύσιν τῆς ἰδίας οὐσίας ἔχει γέννημα τὸν λόγον, δι’ οὗ καὶ δημιουργεῖ καὶ κτίζει καὶ οἰκονομεῖ τὰ πάντα; cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 3 (101C): ὁ ἐκ θεοῦ θεὸς ἴσα ἔξει τῷ γεγεννηκότι κατὰ τὴν φύσιν; ebd. 7 (109B): ... τὸ υἱὸν εἶναι θεοῦ τὸν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννημένον, θεὸν ὄντα κατὰ τὴν φύσιν, ὅπερ ὁ πατήρ.

²⁴⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,7-9 S.): ὁ κύριος ἡμῶν, λόγος ὢν υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἐφόρησε σῶμα καὶ γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἵνα ‘μεσίτης’ γενόμενος ‘θεοῦ καὶ ἀνθρώπων’ (1 Tim 2,5).

II. Daß PA wiederum einen Themenkomplex herausgreift, den Eusebius gegen Markell herausgearbeitet hat und der auf Markells Auseinandersetzung mit Asterius verweist, zeigt ein Blick auf die Fragmente des Asterius, des Markell und die antimarkellischen Schriften des Eusebius.²⁴⁸

Die Mittlerschaft des Sohnes ist, wie unter anderem aus dem oben zitierten Fragment 74 hervorgeht, für Asterius ein zentrales Lehrstück. Sie begründet, warum der Sohn zwar an der Spitze der Geschöpfe steht, aber eindeutig zu diesen zu zählen ist.²⁴⁹ Das Beispiel des Mose belegt es ihm: Aus dem gleichen Heilshandeln von Mose und Christus—beide sind Mittler, durch (διό) die Gott den anderen Menschen gibt—muß auf die gleiche Natur beider geschlossen werden.²⁵⁰ Und weil Christus Mensch ist, werden ihm in der Schrift all die Menschlichkeiten zugelegt.²⁵¹ Er muß flehen, um all das bitten, was er nicht hat, und er empfängt, was er zuvor nicht besaß.

Markell hält Asterius entgegen: Vermittlung ist Ausdruck nicht der Schwäche des Logos, sondern der Stärke. Zwar hat der Mensch bei seiner Annahme durch den Logos empfangen, doch „erhielt der Mensch nicht nur die Macht über die Dinge der Erde, sondern natürlich auch über die Dinge in den Himmeln“.²⁵² Die Macht also, die der Mensch empfing, ist nicht einfach nur eine menschliche Macht, sondern eine göttliche; der Mensch empfing nämlich nichts anderes als den göttlichen Geist, den Logos. Damit wird zweierlei klar: Die Mittlerschaft läßt sich nicht ausbeuten, um den Logos unter die Geschöpfe einzureihen, sondern sie ist Ausdruck für die himmlische Vollmacht, die dem angenommenen Menschen durch den Logos zuteil wurde. Die Mittlerschaft ist auf die Inkarnation zu beziehen, auf den Zeitpunkt, „als er (sc. der Logos) auch ‘Mensch’ und ‘Mittler Gottes und der Menschen’ (1 Tim 2,5) wurde“, damals, als „auf ihn hin ‘alles geschaffen wurde’ (Kol 1,16)“.²⁵³ Auch das asterianische Beispiel des Mose ist kein Gegenbeleg zur Göttlichkeit des Logos. Denn Mose wurde zwar einmal „Gott Pharaos“ genannt, doch er hieß auch „Diener“; im Unterschied zu Jesus wurde er nie „groß“ genannt. Markell schließt: „Kein Name derer, die auf Erden einen Namen tra-

²⁴⁸ Cf. Euseb. Caes., ep. ad eccl. Caes. 4 (= Ur. 22; III 43,15-19 Op.); cf. K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 220.

²⁴⁹ Cf. Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 55f.

²⁵⁰ Cf. Asterius, frg. 47 (112 V.).

²⁵¹ Cf. Asterius, frg. 74 (134-138 V.).

²⁵² Markell, frg. 105 (78) (208,4f. Kl./H.).

²⁵³ Markell, frg. 105 (78) (208,5f. Kl./H.).

gen, ist größer als derjenige Jesu.“²⁵⁴ Als Belege dienen ihm ein Zeugnis aus dem Neuen Testament (Jesus wird nach Lk 1,30-32 „groß“ genannt und „Sohn des Höchsten“) und eines aus dem Alten Testament (Sach 3,1f., eine Prophetie über Josua=Jesus, den „Hohenpriester“, wörtl.: „Großen Priester“).²⁵⁵

Eusebius geht sowohl auf die Argumente des Asterius, als auch auf die Gegenüberlegungen des Markell ein und distanziert sich von beiden. Anhand von Mt 28,19 klärt er nicht nur das Verhältnis von Sohn und Vater,²⁵⁶ sondern auch das des Sohnes zu den Menschen. Gleich zu Beginn von c. Marc. führt er mit Hinweis auf Mt 28,19 aus: Der Auftrag, die Menschen auf die Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen, untermauert, daß weder durch Mose, noch durch die Propheten, sondern einzig durch den Sohn „des“ Gottes allen Menschen die väterliche „Gnade der Erkenntnis der heiligen Trias“ aufgrund der „geheimnisvollen Wiedergeburt“²⁵⁷ geschenkt wurde, „da zwar ‘das Gesetz durch Mose gegeben wurde’ (Joh 1,17), allein durch Jesus Christus aber als dem eingeborenen Sohn ‘Gnade und Wahrheit’ (Joh 1,17) kamen.“²⁵⁸ Dies ist der Glaube an „den Gott jenseits von allem“, und daran, daß „Gott gleichzeitig als Vater des eingeborenen Sohnes verkündet wurde, und als derjenige, welcher die Kraft des heiligen Geistes durch den Sohn den Heiligen zukommen läßt.“²⁵⁹

In klarer Distanzierung von Asterius’ Theologie der Mittlerschaft spricht Eusebius von einer Überordnung des Sohnes über die Geschöpfe, zugleich aber auch von einer Subordination des Sohnes (und des Geistes) unter den Vater. Auch wenn von Mose gesagt wird, daß durch (διὰ) ihn das Gesetz gegeben wurde (cf. Joh 1,17f.),²⁶⁰ und es

²⁵⁴ Markell, frg. 1 (4) (185,1 Kl./H.): ὅτι οὐδὲν ὄνομα μείζον Ἰησοῦ τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὀνομασθέντων γέγονεν; auch das Mosebeispiel des Asterius wird ebd. in frg. 1 (4) bekämpft.

²⁵⁵ Dies richtet sich gegen Asterius, frg. 66 (126,5-10 V.): πᾶσαι γε μὴν ὁμοίως εἰς τὸν κεκτημένον ἀνήρτηται καὶ πᾶσαι δυνάμεις αὐτοῦ τοῦ κτίσαντος καὶ χρωμένου καλοῦνται δικαίως· οἷον ὁ μὲν προφήτης ‘τὴν ἀκρίδα’ δίκην τῶν ἀνθρωπίνων ἀμαρτημάτων θεήλατον γινομένην, οὐ ‘δύναμιν’ μόνον θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ‘μεγάλην’ (cf. Joel 2,25) φησὶν ὑπ’ αὐτοῦ προσαγορεύεσθαι τοῦ θεοῦ; cf. ders., frg. 32; 67f.; (98; 128 V.).

²⁵⁶ Wie etwa in seinem Schreiben im Anschluß an Nizäa, cf. Euseb. Caes., ep. ad eccl. Caes. 4 (= Ur. 22; III 43,15-19 Op.).

²⁵⁷ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (3,9-11 Kl./H.).

²⁵⁸ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (3,13-15 Kl./H.).

²⁵⁹ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (3,21-24 Kl./H.); cf. ebd. (7,32-8,25 Kl./H.).

²⁶⁰ Die Diskussion dieses Topos in Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (3,14 Kl./H.) ist ein weiterer Beleg, daß es sich in dem nur von Ath., c. Ar. II 27 (204 A) anonym

bei Jesus Christus heißt, daß durch (διὰ) ihn Gnade und Wahrheit kamen (cf. Joh 1,17), und dieselbe Konjunktion διὰ bei beiden die Mittlerschaft angibt,²⁶¹ so ist doch auch das Gesetz, das Mose dem Volk gibt, diesem zunächst durch Christus (und durch Engel) übermittelt.²⁶² Mehr noch, über das Gesetz hinaus sind Gnade, Wahrheit und der Glaube an die geheimnisvolle Trias von Vater, Sohn und heiligem Geist von Gott den Menschen einzig und allein durch Jesus Christus gegeben.

Mit der Betonung der Trias und der Ablehnung, nur von verschiedenen Namen (Vater, Sohn und Geist) zu sprechen, der Ousia und Hypostase nach aber von einem einzigen zu reden, widerspricht Eusebius aber auch Markells Widerlegung des Asterius, bestreitet Markell doch die asterianische und von Eusebius akzeptierte Lehre von der Trennung des Sohnes vom Vater „der Hypostase und Dynamis nach“.²⁶³ In wörtlicher Wiederholung der Stelle, die sich in seinem Brief an seine Gemeinde findet,²⁶⁴ und unter Aufnahme der asterianischen Formulierung, die von Markell bekämpft wird, bekräftigt Eusebius, daß „der Vater wahrhaft Vater“ und „der Sohn wahrhaft Sohn“ ist und daß man aus den verschiedenen Namen im Taufbefehl auf verschiedene Hypostasen von Vater, Sohn und Geist zu schließen hat.²⁶⁵ In Ablehnung des gegen Asterius gerichteten Markellargu-

aufbewahrten Text tatsächlich um ein Fragment des Asterius handelt, cf. zu diesem Fragment (= Asterius, frg. 47) Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 258-260.

²⁶¹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (115,34-117,28 Kl./H.).

²⁶² Cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (7,35-8,25 Kl./H.).

²⁶³ Cf. Markell, frg. 77 (91) (201,33f. Kl./H.): ὑποστάσει καὶ δυνάμει χωριζόμενον τοῦ πατρός, = Asterius, frg. 55 (118 V.); cf. Markell, frg. 76 (97) (200,35 Kl./H.); cf. Ps.-Anthimus (Markell?), de s. eccl. 10 (96f., 50-53 M.); cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 21 (130,3-132,6 Kl./H.).

²⁶⁴ Cf. Euseb. Caes., ep. ad eccl. Caes. 4 (= Ur. 22; III 43,15-17 Op.); cf. Asterius, frg. 60 (120 V.): (ἔφη γάρ) τὸν μὲν πατέρα δεῖν ἀληθῶς πατέρα εἶναι νομίζειν καὶ τὸν υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὡσαύτως.

²⁶⁵ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (4,3-19,22-28 Kl./H.): ὥς γὰρ ἐκεῖνος τὴν πολύθεον καὶ ἑλληνικὴν ἀπεδοκίμαζεν πλάνην ἐνὸς θεοῦ ὁμολογία, οὕτως καὶ τῆς ἐκκλησίας ἡ ἐξαίρετος περὶ υἱοῦ γνώσις κρείττων τι καὶ πλεον προὔξενει, τὸν αὐτὸν θεὸν πατέρα εἰδέναι μονογενοῦς υἱοῦ διδάσκουσα, ἀληθῶς υἱοῦ ὄντος καὶ ζῶντος καὶ ὕφιστατος. „ὥς γὰρ ὁ πατὴρ ζῶν ἔχει ἐν ἑαυτῷ <οὔτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ>“ (Joh 5,26) αὐτὸς λέγων ἐδίδασκεν ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ, ἵν' ἡ καὶ ὁ πατὴρ ἀληθῶς πατὴρ οὐ μέχρι φωνῆς ἀλλ' ἐν χρηματίζων, οὐδὲ ψευδῆ κεκτημένος τὴν προσγορίαν, ἀληθεία δὲ καὶ ἔργῳ πατὴρ υἱοῦ μονογενοῦς καὶ ὁ υἱὸς ἀληθῶς υἱὸς. ὁ δὲ ψιλὸν λόγον εἶναι τὸν υἱὸν ὑπολαμβάνων καὶ μόνον λόγον εἶναι μαρτυρούμενος καὶ πολλάκις τοῦτ' αὐτὸ λέγων ὥς οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ λόγος, ἔνδον μένων ἐν ἡσυχάζοντι τῷ πατρὶ ἐνεργῶν δὲ ἐν τῇ τῇ κτίσιν δημιουργεῖν, ὁμοίως τῷ ἡμετέρῳ ἐν σιωπῶσιν

mentes, wonach der Logos erst mit der Inkarnation „Mittler Gottes und der Menschen“ wird, hält Eusebius daran fest, daß der Sohn bereits vor der Menschwerdung Retter und Mittler war. Zwar gibt er zu, daß der Sohn nach 1 Tim 2,5 wegen der Menschwerdung „Mensch“ genannt wurde, fügt aber hinzu, daß der Sohn aufgrund der Mittlerschaft „Gottes und der Menschen“ weder den Menschen gleichgestellt werden darf, noch der in Röm 9,5 genannte „Gott über allen“ ist. Denn ein Mittler gehört seiner Meinung nach weder zur einen noch zur anderen Seite. An Asterius' Wort vom μέσος anknüpfend²⁶⁶ nennt er den Mittler darum ein „Mittleres“ zwischen beiden, zwischen Gott und den Menschen. Der Sohn ist nicht „der“ Gott, aber „Gott“, er ist aber auch nicht Mensch wie die Menschen. Statt dessen ist der Mittler der „eingeborene Sohn Gottes, der einerseits jetzt Mittler zwischen Menschen und Gott geworden ist, einstmals aber zur Zeit des Mose als Mittler zwischen Gott und Engeln existierte.“²⁶⁷ Auf eine kurze Formel gebracht, heißt es, daß der „derjenige, der Gottessohn war, Menschensohn wurde“.²⁶⁸ Wie dies zu denken ist, bleibt Eusebius zufolge ein unaussprechliches und unergründliches Geheimnis.

Wörtlich greift PA die letztgenannte Formel des Eusebius auf und bekennt: „Unser Herr hat, weil er als Logos Gottessohn ist, einen Leib getragen und ist auch Menschensohn geworden, um 'Mittler' zu werden 'zwischen Gott und den Menschen' (1 Tim 2,5)“.²⁶⁹ Und wie Eusebius im Zusammenhang der Auslegung von 1 Tim 2,5 lehrt, daß der Logos kein Mensch wie die Menschen sei, so betont auch PA hierbei, daß ein „bloßer Mensch“ der Rettung des Menschen nicht fähig gewesen wäre. Der Retter wirkt zwar wie ein Mensch, aber er ist

μὲν ἡσυχάζοντι ἐν δὲ φθεγγομένοις ἐνεργοῦντι, δηλὸς ἂν εἴη Ἰουδαϊκῶ τινα καὶ ἀνθρωπίνῳ συντρέχων φρονήματι τὸν δ' ἀληθῶς υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀρνούμενος ... εἰ δὲ μὴ Ἰουδαίων ἀλλ' ἐπισκόπων τις ταύτην εἰσαγάγοι τὴν δόξαν, λόγον αὐτὸν μόνον διδοὺς ἡνωμένον τῷ θεῷ καὶ τοῦτον εἶναι αἰδίου καὶ ἀγέννητον ἔν τε εἶναι καὶ ταῦτόν τῷ θεῷ, ὀνόμασιν μὲν διαφόροις πατὴρ καὶ υἱοῦ χρηματίζοντα οὐσία δὲ καὶ ὑποστάσει ἓν ὄντα, πῶς οὐ δηλὸς ἂν γένοιτο τὸν μὲν Σαβέλλιον ὑποδυόμενος, τῆς δ' ἐν Χριστῷ γνώσεώς τε καὶ χάριτος ἡλλοτριωμένος; cf. Asterius, frg. 60 (120 V.): (ἔφη γάρ) τὸν μὲν πατέρα δεῖν ἀληθῶς πατέρα εἶναι νομίζειν καὶ τὸν υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὡσαύτως.

²⁶⁶ Cf. Asterius, frg. 26 (94 V.).

²⁶⁷ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (8,11-13 Kl./H.); cf. ders., de eccl. theol. I 20 (91,30-92,3 Kl./H.); ebd. II 21 (130,18-132,6 Kl./H.).

²⁶⁸ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (7,9f. Kl./H.).

²⁶⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,7-9 S.).

kein solcher.²⁷⁰

Man vergleiche: Euseb., c. Marc. I 1: ... ὡς ἂν ὁ πάλαι υἱὸς θεοῦ καὶ υἱὸς ἀνθρώπου γένοιτο, ἐκ γυναικός,²⁷¹ PA formuliert: λεκτέον, ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν, λόγος ὢν υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἐφόρησε σῶμα καὶ γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου, ἵνα 'μεσίτης' γενόμενος 'θεοῦ καὶ ἀνθρώπων' (1 Tim 2,5).²⁷²

Zur Differenzierung zwischen Gottessohn und Menschensohn wird PA wohl, wie der kursivgesetzte parallele Wortlaut zeigt, von Eusebius inspiriert worden sein; die Lösung von PA geht allerdings über den Ansatz des Eusebius hinaus: Ps.-Athanasius geht es in Antwort auf Asterius und Markell nicht um den Nachweis, daß der Logos bereits vor der Menschwerdung Mittler war. Ebenso wenig will er auf eine hypostatische Differenz zwischen Vater und Sohn hinaus, weshalb er auch nicht auf die trinitarische Taufformel zurückgreift.²⁷³ Er spricht vielmehr das Problem an, das durch den asterianischen Vergleich von Jesus und Mose aufgeworfen wurde und das auch Markell und Eusebius beschäftigt hatte, nämlich die soteriologische Stellung des Logos und Christus und die mit ihr verknüpfte Frage nach dem Wesen des Mittlers. Ausgangspunkt von PA in der soteriologischen Frage ist die Überlegung, daß zwischen den Menschen und dem Logossohn grundsätzlich unterschieden werden muß. Menschen können sich nicht gegenseitig die Rettung bringen. Erlösendes Subjekt kann nur Gott sein: διὰ δὲ τοῦ λόγου δίδεται ἡμῖν ... ἄνθρωπος γὰρ ψιλὸς οὐκ ἂν ἡξιώθη τούτων,²⁷⁴ was eindeutig gegen Asterius' soteriologisches Prinzip gerichtet ist.²⁷⁵ Doch gegen alle Kontrahenten richtet sich das christologische Hauptargument von PA: Der Logos ist als „Beides zusammen“, als Logos und als Mensch, den er getragen hat, der göttliche Retter. Dieser *eine* Erlöser, der Christus und Herr, ist der von Ewigkeit her mit Vollmacht ausgestattete Gottmensch, der

²⁷⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,20-51,9 S.): ἄνθρωπος γὰρ ψιλὸς οὐκ ἂν ἡξιώθη τούτων· λόγος δὲ πάλιν μόνος, οὐκ ἂν ἐδείχθη τούτων. συνήφθη οὖν ἡμῖν ὁ λόγος, καὶ τότε ἐξουσίαν ἡμῖν μετέδωκε καὶ ὑπερύψωσεν. ἐν ἀνθρώπῳ γὰρ ὢν ὁ λόγος ὑπερύψωσεν τὸν ἀνθρώπον· καὶ ἐν ἀνθρώπῳ ὄντος τοῦ λόγου ἔλαβεν ὁ ἀνθρώπος. ἐπεὶ οὖν τοῦ λόγου ὄντος ἐν σαρκὶ ὑψώθη ὁ ἀνθρώπος καὶ ἔλαβεν ἐξουσίαν, διὰ τοῦτο εἰς τὸν λόγον ἀναφέρεται ταῦτα, ἐπειδὴ δι' αὐτὸν ἐδόθη· διὰ γὰρ τὸν ἐν ἀνθρώπῳ λόγον ἐδόθη ταῦτα τὰ χαρίσματα. καὶ ὥσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὕτως καὶ ὁ ἀνθρώπος τὰ διὰ τοῦ λόγου εἴληφεν.

²⁷¹ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (7,9f. Kl./H.).

²⁷² Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,7-9 S.).

²⁷³ In anderem Zusammenhang verwendet allerdings auch PA die Taufformel, cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (67,17-68,2 S.).

²⁷⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,18.20 S.).

²⁷⁵ Näheres zur Soteriologie findet sich in Kapitel III.

den übrigen Menschen Anteil an seiner Vollmacht gibt. Damit stellt PA das soteriologische Prinzip des Asterius auf den Kopf, korrigiert aber auch das markellische und das des Eusebius: Nicht der Mensch kann den Menschen erretten, sondern nur Gott. Gott erlöst den Menschen nicht durch den kreatürlichen, den „alten Menschen“, sondern vermittelt des durch den Logos erneuerten „neuen“ Menschen. Weder der Logos, noch der Mensch, mit dem er sich verbunden hat, noch beides zusammen, der Logos und der Mensch, sind irgend bedürftig.

Gegen Asterius hält PA also fest, daß der Retter kein bloßer Mensch ist, im Unterschied zu Markell verlegt er das Empfangen und Schwachsein auch nicht auf den mit dem Logos verbundenen Menschen oder in das vom Logos angenommene Fleisch.²⁷⁶ Und in Absetzung von Eusebius hält er daran fest, daß Christus, der Herr und Mittler, der ewige Logos des Vaters ist, der als „der Gott über allen“ (Röm 9,5) zu bezeichnen ist.²⁷⁷

2.2 Die Debatte zwischen Asterius, Markell und Eusebius um die Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10: Ps.-Ath., c. Ar. IV 8-15 (52,12-59,15 S.)

Der Streit um die Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10 nimmt in c. Ar. IV einen zentralen Platz ein. Auch wenn in c. Ar. IV 8-15 eine gewisse Einheit vorliegt, so beschränkt sich die in c. Ar. IV geführte Diskussion um die Auslegung der in Frage stehenden Schriftstellen nicht auf diese Kapitel. Bereits in c. Ar. IV 1-4 wurde wiederholt auf die Bedeutsamkeit von Joh 10,30 und Joh 14,10 für die Deutung des Vater-Sohn-Verhältnisses hingewiesen, ähnlich läßt sich auch für die Kapitel 15-23 zeigen, daß die unterschiedliche Auslegung dieser Schriftstellen nicht aus dem Blick gerät; in den Kapiteln 30-36 begegnen sie in christologischer Interpretation.

²⁷⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 6 (50,10-13 S.).

²⁷⁷ Weiteres zur Soteriologie findet sich in Kapitel III.

2.2.1 Gegenüberstellung der asterianisch-eusebianischen und der markellischen Lehre vom Vater und Sohn: Ps.-Ath., c. Ar. IV 8-11 (52,12-55,13 S.)

2.2.1.1 Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,12-53,3 S.):

I. C. Ar. IV 8 dient dem Verfasser als eine Art Zusammenfassung seiner Kritik der gegnerischen Prinzipienlehre und zugleich als eine Überleitung zu den beiden nächsten großen Themenabschnitten von c. Ar. IV,²⁷⁸ erstens der Diskussion und Interpretation von Joh 10,30 und Joh 14,10 auf dem Hintergrund des Streites zwischen Asterius, Markell und Eusebius (Kap. 9-15) und zweitens der markellianischen Trennung von Logos und Sohn mit der damit verbundenen Leugnung des Sohnes (Kap. 15-36). Es ist zugleich ein geeignetes Lehrstück, aus dem ersehen werden kann, wie sehr PA daran gelegen ist, den verschiedenen Gegnern nachzuweisen, daß sie sich gleichermaßen auf dem „Holzweg“ befinden (ἐξ ἴσου κενεµβατοῦντες). Einleitend zu diesem Kapitel stellt er heraus, welche Gegner er (weiterhin) vor Augen hat: Auf der einen Seite sind es οἱ περὶ Εὐσέβιον οἱ Ἀρειομανῖται,²⁷⁹ auf der anderen Seite befinden sich Leute, die diesen ariusverfallenen Eusebianern gegenüberstehen, vom Theologen jedoch nicht mit Namen genannt werden. Beide Seiten, so wird deutlich, befinden sich in heftiger Auseinandersetzung miteinander.

Der ersten gegnerischen These zufolge, die PA anführt, geben die Eusebianer, die dem Sohn einen Anfang des Seins zuschreiben, vor, sie würden es ablehnen, dem Sohn einen Anfang der Königsherrschaft zuzuschreiben.²⁸⁰ PA findet dies lächerlich, weil er einen eklatanten Widerspruch in der Argumentation zu erkennen glaubt. Wie sollte auch einer herrschen, bevor er existiert? Die Annahme, daß der Sohn einen Anfang des Seins besitzt, impliziert eben auch, daß er einen Anfang der Königsherrschaft haben muß.

Den Eusebianern stehen Gegner gegenüber, die behaupten, „Sohn“ sei lediglich ein Name des Logos. Diese Gegner kämpfen wiederum

²⁷⁸ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 98; nach dem Ergebnis meiner Untersuchung läßt sich jedoch die von Stegmann vorgeschlagene strikte Trennung zwischen einer „antiarianischen Partie der Rede“ (bis Kapitel 8) und „der von cc. IX-XXIX reichenden Auseinandersetzung mit den Marcellianern“ nicht halten.

²⁷⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,12 S.).

²⁸⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,13f. S.): προσποιῶνται μὴ βούλεσθαι ἀρχὴν αὐτὸν ἔχειν βασιλείας.

gegen solche, die behaupteten: „Es war einmal, da er nicht war“.

Auch diese Art der Überlegung erscheint PA lächerlich, weil er meint, nach der Ansicht der zuletzt Zitierten werde dem Sohn wenigstens ein zeitliches Sein zugeschrieben, während die diese Bekämpfenden dem Sohn das Sein gänzlich absprächen.

In einem dritten Anlauf zeigt er, daß die gegnerischen Parteien, die Eusebianer, ihre ungenannten Gegner und deren Gegner, unnützerweise miteinander streiten, weil keine Seite einen Weg aus der Aporie findet, sondern sie gleichermaßen ins Leere laufen. Die Eusebianer bekennen zwar den Sohn, leugnen aber, daß er der Natur nach Logos ist und sagen, er sei lediglich dem Begriff nach Logos. Ihre Gegner bekennen zwar den Logos, bestreiten aber, daß er der Sohn ist und nennen ihn lediglich dem Begriff nach Sohn. Die „Gegner der Gegner“ scheinen unter die Eusebianer gezählt zu werden.

II. Es wurde schon viel gerätselt, welcher der beiden Namensvettern, Eusebius von Nikomedien oder Eusebius von Cäsarea, der Bezeichnung οἱ περὶ Εὐσέβιον, die beim Theologen nur in c. Ar. IV 8 begegnet,²⁸¹ den Namen geliehen hat.²⁸² Die Aussage, daß diese Gegner dem Sohn einen Anfang der Existenz zuschreiben, findet sich in der Tat fast wörtlich bei Eusebius von Nikomedien in einem Brief an Arius.²⁸³ Doch bezeichnet auch Eusebius von Cäsarea die Zeugung des Sohnes aus dem Vater als die ἀρχή des Sohnes.²⁸⁴ Und während sich im Brief des Nikomediers keine Andeutung eines Streites um die Frage nach dem Beginn der Königsherrschaft findet, geht der Cäsareenser auf dieses Thema in aller Breite ein. Demnach wird eher an ihn als an den Nikomedier zu denken sein. Ein Vergleich mit anderen zeitgenössischen Schriften hilft kaum weiter. In den antimarkellischen Werken Eusebs, aber auch in den drei Arianerreden des Athanasius

²⁸¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,12.22 S.).

²⁸² Unentschieden ist G. Feige, Die Lehre Markells, 174: „Obwohl hier bei der Rede von den Ariomaniten auf Euseb von Nikomedien angespielt wird, dürfte doch auch der gleichnamige Bischof von Cäsarea mitgemeint sein“; A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 98.119 und J. Slomka, Il Quarto Discorso, 81f. meinen, daß der Nikomedier im Visier sei wegen der Nähe der These vom Anfang der Existenz des Sohnes zur parallelen Aussage in Eusebius' von Nikomedien Brief an Arius. J. H. C. Newman und A. Robertson haben dagegen Eusebius von Cäsarea als Gegner von c. Ar. IV 8 angesehen, cf. Athanasius, Select writings and letters (Übers. zur Stelle).

²⁸³ Euseb. Nic., ep. ad Arium (= Ur. 2; III,3 Op.): τὸ πεποιημένον οὐκ ἦν, πρὶν γενέσθαι. τὸ γινόμενον δὲ ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι; cf. J. Slomka, Il Quarto Discorso, 82.

²⁸⁴ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (116,25f. Kl./H.).

taucht das οἱ περὶ Εὐσέβιον nicht auf. Athanasius tendiert in seinen Reden dazu, seine Gegner, allen voran Asterius, nicht als Eusebianer, sondern als Arianer oder Ariomaniten zu kennzeichnen, auch dann, wenn sie eindeutig dem Kreis der Eusebianer zugehören. Ein markantes Beispiel steht in Ath., c. Ar. I 22: „Die um Arius trugen aus den Lehren des Eusebius zusammen ...“²⁸⁵ Auch wenn der Ausdruck οἱ περὶ Εὐσέβιον in anderen Werken des Athanasius häufig zu finden ist, stellt er doch nicht einfach nur eine „stereotype Wendung“ dar, „deren sich Athanasius öfter bedient“.²⁸⁶ Es läßt sich sogar zeigen, daß er diese Wendung mit Bedacht gebraucht und sie gezielt einsetzt. Denn es gibt Stellen, an denen er auf der einen Seite zwischen Arius und seinen ägyptischen Gefolgsleuten und auf der anderen Seite zwischen Eusebius und den Seinen klar zu unterscheiden weiß.²⁸⁷ Im Unterschied zu c. Ar. IV setzt Athanasius die Gruppe der Eusebianer nicht direkt mit den Ariomaniten gleich.²⁸⁸ Etwas anders als bei Athanasius liegt der Fall bei Julius von Rom, der die Eusebianer zwar auch von den Ariomaniten und Arianern unterscheidet, aber die ersten doch bewußt in die Nähe der anderen stellt. Ähnlich verhält es sich auch bei den Schreiben der westlichen Teilsynode von Serdika.²⁸⁹ Hier wird mit οἱ περὶ Εὐσέβιον offenkundig auf die Anhänger des Eusebius von Nikomedien angespielt.

Wie die Bezeichnung οἱ περὶ Εὐσέβιον οἱ Ἀρειομανῖται in c. Ar. IV anzeigt, geht es nicht nur um einen bestimmten Eusebius, sondern überhaupt um die Gruppe von arianisierenden Eusebianern. Wer genau gemeint ist, wird erst eine Analyse von c. Ar. IV 8 erweisen können.

Die Diskussion um die Königsherrschaft kommt nicht erst mit Mar-

²⁸⁵ (57 B); cf. ebd. I 37 (88C-89A): „Eusebius und Arius und die von ihnen“; ebd. II 24 (200A).

²⁸⁶ So Ch. Kannengiesser, *Où et quand Arius composa-t-il la Thalie*, 347.

²⁸⁷ So Ath., apol. sec. 2 (II 88,27-32 Op.); cf. ep. ad epp. Aeg. et Lib. 18 (580C-581A); ders., ep. enc. 2. 3. 6. 7 (II 171,3f. 20-172,1; 175,7-19; 176,11f. Op.); cf. die alexandrinische Synode von 340, in: Ath., apol. sec. 6. 8. 20 (II 91,32f.; 94,5; 102,1-11 Op.).

²⁸⁸ Cf. z. B. in den Arianerreden: Ath., c. Ar. I 4 (20A); II 17. 41. 70 (181C; 233A; 296C); III 1. 15. 27. 58 (322B; 353A; 381A; 444C).

²⁸⁹ Zu Julius: cf. Iul. ep., in: Ath., apol. sec. 22. 26. 32 (II 103,31-104,5.24.31; 106,23-107,3; 110,23-111,9 Op.); zu Serdika: cf. Syn. Serdic. (occid.), ep. ad eccl. Alex., in: Ath., apol. sec. 37 (II 115,20-116,3. 26 Op.); Syn. Serdic. (occid.), ep. syn., in: Ath., apol. sec. 42 (II 119,7. 23 u.ö. Op.).

kell auf den Tisch.²⁹⁰ Die Markellfragmente legen beredtes Zeugnis dafür ab, daß Markell sich mit diesem Thema beschäftigt, weil Asterius die Frage nach dem Ursprung des Sohnes mit der nach dessen Königstitel verknüpfte. Daß Markells Reaktion durch ein Spezifikum asterianischer Theologie provoziert wird, zeigt auch die Tatsache, daß sich Euseb von Cäsarea in seinen umfangreichen Werken aus der Zeit vor dem Streit zwischen Asterius und Markell mit der Frage der Königsherrschaft Christi nicht beschäftigt, in seinen antimarkellischen Werken jedoch eingehend damit befaßt.²⁹¹ Es erstaunt deshalb auch nicht, daß die einzigen synodalen Glaubenssymbole des vierten Jahrhunderts, in denen der Königstitel für den Sohn Verwendung findet, diejenigen sind, die im Rahmen der von Asterius und Eusebius von Cäsarea beeinflussten Enkäniensynode von Antiochien (341) aufgestellt wurden.²⁹² Dies ist um so auffälliger, als das Thema „König“ und „Königsherrschaft“ ein mittel- und neuplatonisches ist,²⁹³ welches insbesondere durch Numenius, Plotin und dessen Schüler Amelius nicht nur in Bezug auf die oberste Hypostase, sondern auch auf die zweite Hypostase hin diskutiert wurde.²⁹⁴

Die Gegenüberstellung von Vater und Sohn, Erzeuger und Erzeugnis, veranschaulicht Asterius in seinem Credo mit Begriffspaaren, die die unveränderte Abbildhaftigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater verdeutlichen sollen. Der Vater hat als „Alleiniger einen Alleinigen,

²⁹⁰ Leider besitzen wir wenig Dokumente des Eusebius von Nikomedien und anderer Theologen aus der unmittelbaren Zeit nach Nizäa. In den wenigen Zeugnissen, die erhalten sind, begegnet außerhalb der asterianischen, der markellischen und der Texte des Euseb von Cäsarea die Frage der Königsherrschaft nicht.

²⁹¹ Cf. P. Beskow, *Rex Gloriae*, 267.

²⁹² Auch bei Arius begegnet der Königstitel für den Sohn nicht; in seinem Glaubensbekenntnis, das er dem Kaiser überreicht, spricht er nur ganz allgemein von der βασιλεία οὐρανῶν, cf. Arius, ep. ad Const. (= Ur. 30; III 64,10f. Op.).

²⁹³ Cf. Origenes' heute leider verlorene Schrift *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεὺς*, in welcher dieser (vom christlichen Origenes zu unterscheidende?) Philosoph offenkundig den Vater selbst kreativer König sein läßt. H. Dörrie bemerkt hierzu: „Damit drückt sich der (letzte) Widerspruch gegen die Stufungslehre aus. ... Allem Anschein nach erblickte Origenes in der auffächernden Stufung der verschiedenen seinhaltigen Hypostasen einen Widerspruch zu dem Monismus, wie er ihn verstand. ... Numenios hatte das Wort vom 'König' benutzt, um zu illustrieren, daß der höchste Gott tatenlos—ἀργός—sei. Origenes vermochte offenbar nicht einzusehen, daß ἐνεργεῖα in so hoher Potenzierung höchstes Wirken ein-, unmittelbares Tun aber ausschließt“, H. Dörrie, *Der König*, 222.

²⁹⁴ Zu Numenius, cf. die Anmerkung zuvor; während Plotin Platon folgend der obersten Hypostase den Königstitel reserviert, der Zeus (seinem Sohn und Bild) seine Macht der Herrschaft delegiert (Plotin, Enn. V 5,3), führt Amelius drei Könige ein (cf. Proklos, in Tim. I 306,1ff.); zum Ganzen cf. H. Dörrie, *Der König*, 234; P. Beskow, *Rex Gloriae*, 192.

als Vollkommener einen Vollkommenen“, „als König einen König“ gezeugt. Wie aus der Urbild-Abbild-Relation von Vater und Sohn auf die Vorausgängigkeit des Vaters und auf die Verursachtheit und den Seinsanfang des Sohnes zu schließen ist, also auf die logische und zeitliche dem Vater nachgeordnete Existenz des Sohnes, so zielt konsequenterweise die Gegenüberstellung vom (ungezeugten) König und dem (gezeugten) König darauf ab, daß der Sohn später König ist als der Vater. Offen ist, ob Asterius entsprechend seiner Lehre von der Subordination des Sohnes unter den Vater von einem Regieren des Vaters durch den Sohn spricht,²⁹⁵ eine zweifache Königsherrschaft lehrt oder ob er den Sohn, nachdem er gezeugt wurde, lediglich als Teilhaber an der einen väterlichen Königsherrschaft begreift. Doch gleich wie hier zu entscheiden ist, man wird annehmen müssen, daß Asterius in Analogie zum Seinsanfang des Sohnes vor den Äonen auch einen Anfang der Königsherrschaft des Sohnes gelehrt hat, auch wenn hierzu die einschlägigen Zeugnisse nicht erhalten sind.

Markells Reaktion bezüglich der Königsherrschaft des Sohnes, die ganz auf der Linie seiner sonstigen Widerlegung der asterianischen Theologie liegt, deutet darauf hin, daß er einen vorkosmischen Beginn der Königsherrschaft des Sohnes bei Asterius gelesen hat. Er hält seinem Gegner bezüglich der Interpretation von Ps 96,1 („Der Herr ist König, es jauchze die Erde“) nämlich entgegen, daß erst der Logos, der das Fleisch oder den Menschen angenommen hat, also der Inkarnierte, die Königsherrschaft auf Erden antrat, als Christus begann, die Herrschaft des Satans und des Bösen zu zerstören: „Jedenfalls ist der, der herabstieg und durch die Jungfrau das Fleisch annahm, zweifellos deshalb zum König eingesetzt worden über die Kirche, damit der früher aus dem Königreich der Himmel vertriebene Mensch durch den Logos die Königsherrschaft erlangen könne. Weil also Gott wollte, daß dieser früher wegen seines Ungehorsams aus dem Königreich vertriebene Mensch Herr und Gott wird, hat er diese Ökonomie ins Werk gesetzt, sagt doch der heiligste Prophet David prophetisch: ‘Der Herr ist König geworden, es jauchze die Erde’ (Ps 96,1).“²⁹⁶ Die soteriologische Funktion des Logos, der „durch

²⁹⁵ Cf. Apol., frg. in Io 10,28-33 (= Nr. 61; 26 R.), worin eine Verschiedenheit des Vaters, der von Anfang an und der Natur nach König ist, und des Sohnes, durch den der Vater regiert, abgelehnt wird.

²⁹⁶ Markell, frg. 111 (99) (208,31-209,4 Kl./H.): ὁ γοῦν καταβὰς καὶ τὴν σάρκα διὰ τῆς παρθένου προσλαβὼν κατεστάθη βασιλεὺς ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν, δηλονότι ἵνα διὰ τοῦ λόγου ὁ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν πρότερον ἐκπεπτωκὼς ἄνθρωπος βασιλείας τυχεῖν δυνηθῇ. τοῦτον οὖν τὸν ἄνθρωπον τὸν

die Jungfrau das Fleisch annahm“ und erst durch die Inkarnation „zum König eingesetzt wurde“, um seinerseits den Menschen zum König einzusetzen, wird auch aus folgendem Markelltext ersichtlich: „Daher wird er auch herrschen, er, der in das menschliche Fleisch gelangt ist; und, eingesetzt durch den Logos zum König, wird der zuvor verführte Mensch ‘alle Herrschaft’ des Teufels ‘und jede Macht und Gewalt vernichten’ “. ²⁹⁷ In einem weiteren Markellfragment, welches erkennen läßt, daß es in der Diskussion auch um die Auslegung von Ps 2,6 geht, wird sogar die Rede vom „Anfang der Königsherrschaft“ Jesu Christi thematisiert: „Aus diesem Grund lautet die Prophetie: ‘Ich aber bin von ihm zum König eingesetzt worden’ (Ps 2,6), da unser Herr Christus von einer bestimmten Zeit an einen Anfang der Königsherrschaft erhalten hat“. ²⁹⁸ Markell nimmt zwar die gegnerische Überlegung vom Anfang der Königsherrschaft positiv auf, relativiert sie aber, indem er in völliger Übereinstimmung mit seiner sonstigen Schrifthermeneutik einen solchen Anfang lediglich dem vom Logos angenommenen Fleisch, also dem Menschen zuschreibt. ²⁹⁹

Markell wäre wohl in seiner antiasterianischen und antieusebianischen Schrift kaum auf diese Weise und in dieser Breite auf das Thema des Anfangs der Königsherrschaft eingegangen, wäre ihm die Sache nicht bereits durch seinen Gegner Asterius vorgegeben gewesen. ³⁰⁰ Auch wenn nicht gewiß ist, ob die Redewendung vom „Anfang

πρότερον διὰ τὴν παρακοὴν τῆς βασιλείας ἐκπεπτωκότα κύριον καὶ θεὸν γενέσθαι βουλόμενος ὁ θεὸς ταύτην τὴν οἰκονομίαν εἰργάσατο. ὁ οὖν ἀγιώτατος προφήτης Δαυὶδ προφητικῶς λέγει ‘ὁ κύριος ἐβασίλευσεν, ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ’ (Ps 96,1).

²⁹⁷ Markell, frg. 113 (101) (209,8-10 Kl./H.): διὰ τοῦτο γὰρ καὶ βασιλεύσει ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ γενόμενος, βασιλεὺς τε καταστάς διὰ τοῦ λόγου ὁ ἀπατηθεὶς πρότερον ἄνθρωπος ‘πᾶσαν ἀρχὴν’ τοῦ διαβόλου ‘καὶ δύναιμι καὶ ἐξουσίαν καταργήσει’ (1 Kor 15,24).

²⁹⁸ Markell, frg. 112 (100) (209,5-7 Kl./H.): δι’ ἣν αἰτίαν, ὥσπερ ἀρχὴν βασιλείας ἀπὸ πινος λαβόντος χρόνου τοῦ δεσπότου ἡμῶν Χριστοῦ, ἡ προφητεία φησὶν ‘ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ’ αὐτοῦ’ (Ps 2,6).

²⁹⁹ Cf. Markell, frg. 117 (105) (210,25f. Kl./H.): συμβασιλεύει γὰρ ‘τῷ θεῷ καὶ πατρὶ’ (1 Kor 15,24), οὐ ὁ λόγος ἦν τε καὶ ἐστίν, οὐδὲ γὰρ αὐτὸς καθ’ ἑαυτὸν ὁ λόγος ἀρχὴν βασιλείας εἰληφεν; F. Loofs, Marcellus, 261 schreibt zu Recht: Die Königsherrschaft Gottes und des ewigen Logos „hat keinen Anfang gehabt, noch eine Unterbrechung erfahren“; cf. M. Tetz, Markell I, 257: „Das göttliche Reich, dies stand für ihn fest, ist ewig. Die Herrschaft des Fleischgewordenen hat hingegen ihr Ende. Beleg: 1 Kor 15,24“; cf. T. E. Pollard, Johannine Christology, 295.

³⁰⁰ Daß Markells Gegner in dieser Sache Asterius ist, läßt sich aus Euseb. Caes., c. Marc. II 3 (43,28-52,11 Kl./H.) entnehmen.

der Königsherrschaft“ auf Asterius zurückzuführen ist, oder ob sie Interpretation Markells ist, so spricht doch die Formulierung Markells im zuletzt Zitierten eher für Asterius als deren Urheber.³⁰¹ Wie man diese Frage auch entscheiden mag, es ist offenkundig, daß zwischen Asterius und Markell das Thema des Anfangs der Königsherrschaft verhandelt wurde. Markell ist nicht grundsätzlich gegen die Rede vom Anfang der Königsherrschaft Christi, er hält aber nicht die präinkarnierte Zeugung, sondern die Inkarnation für den Zeitpunkt, von dem an der Logos, der den Menschen angenommen hat, Christus und „König“ ist und die Königsherrschaft ausübt.

Als eine Konsequenz und Stütze seiner ökonomisch-inkarnatorischen Widerlegung des Asterius entwickelt Markell die mit dem Beginn der Königsherrschaft Christi korrespondierende Idee des Endes dieser Königsherrschaft. Vor allem durch die Herausstellung und Widerlegung dieser These versucht Eusebius, Markell der Häresie zu überführen. Es ist die Meinung seines Gegners, die er quasi als Höhepunkt seiner Markellwiderlegung jeweils wirkungsvoll am Ende seiner beiden antimarkellischen Werke bekämpft, also im zweiten Buch „Gegen Markell“ und im dritten Buch „Über die kirchliche Theologie“. In der Tat bringt die These vom Ende der Königsherrschaft Markells antiasterianische und antieusebianische Schrift in höchsten Mißkredit.³⁰²

Wenn die hier gebotene Rekonstruktion der asterianisch-markellischen Diskussion richtig ist, wird aber zu bezweifeln sein, ob mit der Lehre vom Ende der Königsherrschaft wirklich, wie F. Loofs gemeint hat, Markells „Eigenstes“ gegeben ist.³⁰³ Es scheint aber auch W. Gericke die Sache nicht ganz zu treffen, wenn er behauptet, Markells „Wertlegen auf 1. Kor. 15,24ff. (bedeute) weiter nichts (als daß Markell) ... sein System biblisch maskiert“.³⁰⁴ Dagegen läßt sich im Rahmen einer antiasterianischen Reaktion die These vom Ende der Königsherrschaft Christi als markellisches *argumentum ad hominem*

³⁰¹ Trotz der Ungewißheit—Markell deutet nicht an, daß er referiert oder zitiert—hätte diese Wendung in meine Sammlung der Theologischen Fragmente des Asterius noch aufgenommen werden können.

³⁰² Cf. Euseb. Caes., c. Marc. II 4 (52,12-58,31 Kl./H.); ders., de eccl. theol. III 13-21 (169,25-181,30 Kl./H.); E. Schendel, Unterwerfung, 111-137, 111: „Es ist bekannt, daß zu seiner umstrittenen theologischen Position nicht wenig seine Auslegung von 1Kor 15,24ff. beigetragen hat. Wir erinnern hier nur an die Synode von Serdika“; ebd. 112: „Das, was man über Markell immer zuerst zu sagen wußte, war seine eigentümliche Auslegung von 1Kor 15,24ff.“

³⁰³ So F. Loofs, Das altkirchliche Zeugnis, 60.

³⁰⁴ W. Gericke, Marcell, 144.

verstehen. Mit ihm streitet Markell insbesondere gegen die asterianische Zwei-Logoi-Lehre, gegen dessen Behauptung der Geschöpflichkeit des gezeugten Logos und gegen die Auslegung der biblischen Titel Christi, aber auch gegen die asterianisch-eusebianische Lehre von den zwei Göttern („der“ Gott = der Vater; Gott = der Sohn) und von den zwei Hypostasen von Vater und Sohn. Hierzu entwickelt er die ökonomisch-inkarnatorische Interpretation der biblischen Heilstitel des Logos, zu denen auch der Königstitel gehört. Denn wenn die Titel Christi auf die menschliche Ökonomie des Herrn Jesus Christus, welche einen Anfang besitzt, zurückgehen, dann können sie nur Ausdruck sein für das Wirken des ewigen Logos in der ökonomischen Zeitspanne.³⁰⁵ Nicht der Logos ist zeitbegrenzt,³⁰⁶ sondern die menschliche Ökonomie des hervorgegangenen Logos, der menschliches Fleisch angenommen hat. Von Christus wird in 1 Kor 15,24-28 bezeugt, daß er sich am Ende der Zeit, wenn er den letzten Feind den Füßen Gottes unterworfen hat, auch selbst dem Vater unterwerfen wird und diesem die Königsherrschaft übergibt, damit dieser alles in allem ist.³⁰⁷

Wegen der Zwei-Logoi-Lehre pocht Markell auf die Selbigkeit des *δυνάμει* in Gott Bleibenden und *ἐνεργείᾳ* aus Gott Hervorgehenden: „Ich glaube deshalb den göttlichen Schriften, daß (es) *einen einzigen Gott* (gibt) und daß dessen Logos zwar aus dem Vater hervorging, ‘damit alles durch ihn’ (Joh 1,3) entstehe, aber nach der Zeit des Gerichts, der Aufrichtung von allem und dem Verschwinden aller widerstrebenden Wirkmacht ‘er sich dann dem unterwerfen wird, der ihm alles unterworfen hat’ (1 Kor 15,28), Gott und (dem) Vater, damit der Logos so in Gott ist, wie er auch früher war, bevor der Kosmos war. Denn es war zuvor nichts anderes als Gott allein. Weil aber alles durch den Logos hatte werden sollen, ging der Logos in tätiger Wirkkraft hervor; *derjenige Logos, der der (Logos) des Vaters ist.*“³⁰⁸

Eusebs antimarkellische Werke lassen erkennen, welche herausragende Bedeutung er insbesondere dieser Lehre des Markell vom Ende

³⁰⁵ Cf. E. Schendel, Unterwerfung, 122; zur detaillierten Darlegung dieser markellischen Theologie siehe jetzt: K. Seibt, Die Theologie des Markell, 418-441.

³⁰⁶ Cf. Markell, frg. 117 (105) (210,25f. Kl./H.): *συμβασιλεύει γὰρ ὁ θεὸς καὶ πατρί* (1 Kor 15,24), *οὗ ὁ λόγος ἦν τε καὶ ἐστίν. οὐδὲ γὰρ αὐτὸς καθ’ ἑαυτὸν ὁ λόγος ἀρχὴν βασιλείας εἵληφεν.*

³⁰⁷ W. Gericke, Marcell, 143f.

³⁰⁸ Markell, frg. 121 (109) (212,6-10 Kl./H.); cf. ders., frg. 41 (111) (192,1-6 Kl./H.); ders., frg. 76 (97) (200,30-36 Kl./H.).

der Königsherrschaft beigemessen hat, um seinen bischöflichen Kollegen als Irrlehrer zu brandmarken.³⁰⁹ Dabei widerspricht er nicht nur Markell, indem er immer wieder herausstellt, daß die Idee vom Ende der Königsherrschaft Christi widersinnig und nicht schriftgemäß ist, sondern er kritisiert mit Markell indirekt auch Asterius wegen der Vorstellung, daß die Königsherrschaft einen Anfang genommen hat.³¹⁰ Gegenüber beiden unterstreicht er die Einzigkeit der Königsherrschaft und deren Unbegrenztheit, das heißt deren Anfangslosigkeit und Endlosigkeit.³¹¹ Die einzige ἀρχή, aus der der Sohn vor den Äonen gezeugt wurde und einen Anfang genommen hat, garantiert die μοναρχία und einzige βασιλεία.³¹² Der Sohn ist zwar König, aber die Zweihypostasie von Vater und Sohn verleitet Eusebius nicht dazu, hieraus zwei verschiedene Königsherrschaften von Vater und Sohn zu folgern. Wie es nur einen Ursprung gibt und nur eine Monarchie, so gibt es auch nur eine einzige Königsherrschaft. Sie geht als väterliche Herrschaft dem Sohn voraus³¹³ und wird dem Sohn vom Vater übergeben,³¹⁴ der Anteil an ihr erhält.

Aus de eccl. theol. II 17 wird der Zusammenhang ersichtlich, den auch PA in c. Ar. IV zu erkennen gibt. Eusebius diskutiert an dieser Stelle die Urbild-Abbild-Relation von Vater und Sohn.³¹⁵ Der Logos ist Gott „als Bild ‘des’ Gottes, und zwar nicht als Bild aus seelenloser Materie, sondern als genauestes (Abbild), als Sohn, der lebt und der der urbildlichen Gottheit des Vaters nachgebildet ist“. Wie Asterius³¹⁶

³⁰⁹ Die geachtete Stellung, die Markell offenkundig innerhalb der Kirche inne hatte, ist für Eusebius ein Faktum, dem er polemisch Rechnung trägt. Es dient ihm, zur Verschärfung seiner Reaktion gegen die Lehre dessen, „der so lange Zeit der Kirche Gottes vorgestanden hatte“, Euseb. Caes., c. Marc. II 1 (33,17f. Kl./H.); cf. E. Schendel, Unterwerfung, 143-152.

³¹⁰ Über die Inkarnation und den Anfang der Königsherrschaft Christi cf. Euseb. Caes., c. Marc. II 3 (43,28-52,11 Kl./H.); über das Ende der Königsherrschaft cf. ebd. II 4 (52,12-58,31 Kl./H.); cf. E. Schendel, Unterwerfung, 143.

³¹¹ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. II 4 (58,3f. Kl./H.); ders., c. Marc. I 1 (5,29-6,18 Kl./H.); ders., de eccl. theol. III 14 (170,27f. Kl./H.); ebd. 17 (176,30-177,9 Kl./H.).

³¹² Euseb. Caes., de eccl. theol. II 7 (104,6 Kl./H.); cf. P. Beskow, Rex Gloriorum, 268.

³¹³ Der asterianische Begriff des „unveränderten“ Abbildes aus dessen Credo begegnet nicht, auch wenn Eusebius dieselbe Sache mit eigenen Worten ausdrückt, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 17 (121,12f. Kl./H.).

³¹⁴ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 16 (174,33-175,34 Kl./H.).

³¹⁵ Nur an einer Stelle in seinen antimarkellischen Schriften begegnet der Terminus ἀπαράλλακτος, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 9 (108,32f. Kl./H.).

³¹⁶ Cf. Asterius, frg. 75 (140 V.); Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 322.

hält Eusebius das markellische anthropologische Beispiel vom Menschen und dem von diesem geäußerten Logos zur Veranschaulichung der Relation von Vater und Logos für unangebracht. Er schreibt: „Da Markell aber den Logos des Gottes mit dem menschlichen (Logos) vergleichen will, müssen wir sagen, daß es, will man das Bild des menschlichen Logos heranziehen, es um vieles besser ist, eher folgendes Beispiel zu gebrauchen und zu sagen, daß die Vernunft des in uns sich befindenden Logos, welche vom Logos zu unterscheiden ist, ‘Vater’ ist. Wann und auf welche Weise die Vernunft das Sein besitzt, hat kein Mensch jemals erkannt, denn wie ein König, der im Innern seiner unbeschreiblichen Residenz sitzt, beschließt sie, was es zu tun gilt; ihr Beschluß aber, der wie von einem Vater aus dem Innersten des Allerheiligsten gezeugt ist, wird allen Außenstehenden bekannt gemacht. So profitieren sie zwar vom Beschluß, die nicht in Erscheinung getretene und unsichtbare Vernunft aber, den Vater des Logos, hat keiner jemals gesehen. Demgemäß aber, oder eher noch über jegliches Bild und Beispiel hinaus, geht der vollkommene Logos ‘des’ Gottes, des Allkönigs, aus der väterlichen Gottheit und Königsherrschaft hervor, läßt aber auf den gesamten Kosmos seine Gaben herabregnen und überflutet alle Gewordenen mit Leben, Logos, Weisheit, Licht und der Teilhabe an allem Guten, nicht als ein vom Menschen geäußertes Wort, welches aus Silben und Worten und Begriffen zusammengesetzt ist, sondern als der lebendige und subsistente, eingeborene Sohn ‘des’ Gottes. Der Vater und Gott, der jenseits des Alls ist, aber ist für alle unbegreifbar und unfassbar entsprechend der nicht in Erscheinung getretenen und unsichtbaren Vernunft, weshalb von ihm gesagt wird, daß er ‘in unzugänglichem Licht wohnt’ (1 Tim 6,16)“.³¹⁷ Wenn die Schrift etwa in Ps 109,1, Apg 3,21 oder 1 Kor 15,25 die Begriffe *ἕως* oder *ἄχρι* verwendet, müssen diese Euseb zufolge im Licht anderer Stellen interpretiert werden, die von der bleibenden und nicht endenden Königsherrschaft Zeugnis geben.³¹⁸ Auch nach dem Gericht und in der Zeit der Vollendung wird

³¹⁷ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 17 (120,33-121,18 Kl./H.).

³¹⁸ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 14 (170,27-171,30 Kl./H.); ganz ähnlich argumentiert bei der Auslegung des *ἕως* von Ps 109,1 (= 1 Kor 15,25) Cyrill. Hier., cat. bapt. 15,31: „Denn sie (sc. die Häretiker) wagten zu behaupten, das ‘bis er seine Feinde’ zeige sein Ende an, ja sie erdreisteten sich, das ewige Reich Christi zu begrenzen und durch diese Worte die unvergängliche Macht aufzuheben. Das sind falsche und unsinnige Aussagen. Denn wenn Christus schon herrscht, bevor er seine Feinde unterworfen hat, wird er dann nicht noch viel mehr nach ihrer Überwindung herrschen?“; cf. E. Schendel, Unterwerfung, 145f.155.

die Herrschaft des Sohnes andauern und zwar „nicht nur bis zu einer gewissen Zeit, sondern in unbegrenzte Ewigkeit“.³¹⁹ Gegen Markell formuliert er: „Erkenne, daß auch in diesen Worten der Prophet zu erkennen gibt, daß die Königsherrschaft eine unvergängliche, ewige und endlose nicht *des Logos, der in Gott ist*, sein wird, sondern eine solche des Menschensohnes, und, wie er klar lehrt, daß der Menschensohn, der die unvergängliche Königsherrschaft von dem Hochbetagten, das heißt von seinem Vater, empfangen hat, ein anderer ist als der Hochbetagte. Aber Markell definiert, daß es ein und derselbe ist und daß es eine einzige zugrundeliegende Hypostase für zwei Namen gibt; ferner wagt er es tatsächlich, die Königsherrschaft Christi zu begrenzen, und legt schamlos dar, daß dessen Herrschaft nach der Zeit des Gerichts ein Ende haben wird.“³²⁰ Euseb hält Markell entgegen: Gemäß Lk 1,33 ist die Königsherrschaft ewig, unbegreiflich und unfäßbar.³²¹ Dann, wenn die Heiligen, das heißt die Weisen, Vernünftigen, mit dem Geist des wohlriechend Gesalbten Ausgestatteten, die Lichtträger und die mit dem Geist der Sohnschaft Geschmückten, im Zustand der Vollendung (συντέλεια) leben werden,³²² dann wird der Sohn „auf unterschiedliche und noch größere Weise als jetzt“ als König herrschen.³²³

Nimmt man das Thema vom Anfang der Königsherrschaft aus c. Ar. IV 8 noch einmal zusammenfassend in Blick, erkennt man die Parallelen zu dem, was zuvor aus c. Ar. IV angeführt wurde und zu dem aus Euseb Zitierten. Hintergrund für die Aussage aus c. Ar. IV 8, daß die Eusebianer, die dem Sohn einen (vorkosmischen) Anfang des Seins zuschreiben, vorgeben, daß sie ihm keinen solchen der Königsherrschaft zuschreiben wollen, ist folglich das antimarkellische Werk des Eusebius von Cäsarea. Damit klärt sich auch, welcher der Eusebe an dieser Stelle gemeint ist, nicht der Nikomedier, sondern der Cäsareenser. Basis der Aussage ist die vorausgegangene Diskussion zwischen Asterius, Markell und Euseb.

Auch die weiteren Passagen aus c. Ar. IV 8 belegen, daß PA unter Aufnahme des von Eusebius Gebotenen sowohl Asterius als auch Markell und Eusebius ins Auge faßt. Er schreibt: καὶ πάλιν οἱ

³¹⁹ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 14 (171, 17 Kl./H.).

³²⁰ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 17 (176,33-177,8 Kl./H.).

³²¹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 17 (120,12-121,18 Kl./H.).

³²² Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 15 (173,1-6 Kl./H.).

³²³ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 17 (178,8f. Kl./H.).

λέγοντες μόνον ὄνομα εἶναι υἱοῦ, ἀνούσιον δὲ καὶ ἀνυπόστατον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τουτέστι τὸν λόγον τοῦ πατρός, προσποιοῦνται ἀγανακτεῖν κατὰ τῶν λεγόντων· ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. Zwar läßt sich in den von Eusebius erhaltenen Markellfragmenten kein Beleg dafür finden, daß Markell gegen das „es war einmal, da er nicht war“ kämpft, aber man kann dies sowohl aus seinem antieusebianischen Auftreten im Jahr 325 in Nizäa erschließen, als auch seinem Brief, den er an Julius von Rom richtet, entnehmen. In diesem schreibt er expressis verbis gegen das „es war einmal, da er nicht war“.³²⁴ Eine eingehende Untersuchung dieser Briefpassage an anderer Stelle hat ergeben, daß Markell sich damit gegen die Theologie des Asterius wendet.³²⁵

Das Referat und die Widerlegung durch PA von Markells Ansatz weisen wörtliche Anklänge an die Ausführungen Eusebs auf. Man vergleiche:

Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,16-19 S.):

καὶ πάλιν οἱ λέγοντες μόνον ὄνομα εἶναι υἱοῦ, ἀνούσιον δὲ καὶ ἀνυπόστατον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τουτέστι τὸν λόγον τοῦ πατρός, προσποιοῦνται ἀγανακτεῖν κατὰ τῶν λεγόντων· ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν.

Euseb. Caes., c. Marc. II 4 (56,19-23 Kl.):

... ἀρχὴν τε πρόσκαιρον καὶ νεωτέραν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ διδοὺς καὶ ταύτης τέλος ὑφιστάμενος, καὶ τὸν μὲν ἀληθῶς μονογενῆ τοῦ θεοῦ ἀρνούμενος λόγον δὲ ψιλὸν ἀνούσιον καὶ ἀνυπόστατον ὑποτιθέμενος, ὃν οὐδ' ἕτερον ἢ ἓν καὶ ταυτὸν τῷ θεῷ εἶναι φῆς...

Sowohl der den beiden Stellen zugrundeliegende gleiche inhaltliche Zusammenhang (der Anfang der Königsherrschaft des Sohnes oder Logos), die auffallende wörtliche Parallele ἀνούσιον καὶ ἀνυπό-

³²⁴ Cf. Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,1 Kl./H.).

³²⁵ Cf. M. Vinzent, Die Gegner.

στατον, als auch weitere wörtliche Anklänge im Umfeld beider Passagen lassen an literarische Abhängigkeit denken: Beide Verfasser diskutieren die *Titel* des Sohnes (Euseb. Caes.: ὀνομάσθαι, Ps.-Ath.: ὄνομα), betonen, daß der Gegner *leugnet*, der Logos sei der Sohn (Euseb. Caes.: τὸν μὲν ἀληθῶς μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀρνούμενος λόγον δὲ ψῖλον ἀνούσιον καὶ ἀνυπόστατον ὑποτιθέμενος, Ps.-Ath.: λόγον ὁμολογοῦντες ἀρνοῦνται αὐτὸν εἶναι υἱόν), stellen heraus, daß der Anfang der Königsherrschaft vom Gegner als *zeitlicher* Anfang aufgefaßt wird (Euseb. Caes.: ἐκ τοῦ ... χρόνου, Ps.-Ath.: χρόνω), unterstreichen die Tatsache, daß dem Sohn die Königsherrschaft oder deren Anfang vom Gegner *zugestanden* wird (Euseb. Caes.: δίδωμι, Ps.-Ath.: δίδωμι), und legen dar, daß der Gegner lediglich zu lehren *vorgibt* (Euseb. Caes.: προσποιέομαι, Ps.-Ath.: προσποιέομαι). Die Formulierung ἀνούσιον καὶ ἀνυπόστατον begegnet in Eusebs antimarkellischem Werk an weiteren Stellen,³²⁶ während PA dieselbe Sache andernorts in c. Ar. IV kein zweites Mal mit derselben Wendung ausdrückt, sondern jeweils ganz unterschiedlich formuliert: ὁ ταύτης υἱὸς λόγος οὐκ ἀνούσιος οὐδὲ οὐχ ὑφεστώς;³²⁷ ὄνομα μόνον ἐστὶ λόγος ... οὐχ ὑφέστηκε δέ ... εἰ οὖν οὐχ ὑφέστηκεν ...;³²⁸ διαλελυμένος ἢ ἀπλῶς φωνὴ σημαντική;³²⁹ ὁ θεὸς λαλῶν εἰς ἀέρα καὶ σῶμα οὐδὲν πλέον ἔχων τῶν ἀνθρώπων,³³⁰ οὐδὲ ὁ λόγος αὐτοῦ κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσθένειαν.³³¹

Das Ergebnis des Vergleichs zwischen Euseb. Caes., de eccl. theol. II 5-7 und Ps.-Ath., c. Ar. IV 1-3, der weiter oben angestellt wurde und gezeigt hat, daß PA vermutlich das antimarkellische Werk Eusebs bei der Abfassung seiner Schrift vor Augen hatte, findet durch den vorliegenden Vergleich von Euseb. Caes., c. Marc. II 4 und Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 volle Bestätigung. Sowohl die Parallelität von Inhalten als auch die Übereinstimmung sogar von für die Argumentation nicht zentralen Termini belegen, daß die Reaktion Eusebs von Cäsarea auf Markell in c. Ar. IV 8 ein deutliches Echo gefunden hat, ja

³²⁶ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (83, 10 Kl./H.): ἀνούσιον καὶ ἀνυπόστατον ἐν τῷ θεῷ λόγον τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ θεῷ; ebd. (86,7-9 Kl./H.): οὐχ ὡς λόγος ἀνούσιος καὶ ἀνυπόστατος, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς υἱὸς ὢν μονογενῆς καὶ ἀγαπητὸς τοῦ πατρός.

³²⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,26 S.).

³²⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,10-12 S.).

³²⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,18 S.).

³³⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,20f. S.).

³³¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,21f. S.).

daß PA beide antimarkellische Schriften Eusebs zur Verfügung hatte. Trotz der inhaltlichen Kritik an Eusebius von Cäsarea hält sich PA recht eng an seine literarische Vorlage.³³² Die Lebendigkeit, mit der der Streit zwischen den Parteien in c. Ar. IV dargestellt wird, deutet darauf hin, daß diese Schrift nicht allzu lange nach den Invektiven von Asterius, Markell und Eusebius entstanden ist.

Doch zurück zur Darlegung des Argumentationsganges: PA spielt weiterhin die beiden gegnerischen Seiten, „Eusebianer“ und „Markellianer“, gegeneinander aus. Die Diskussion von c. Ar. IV 8 gliedert sich mit Blick auf die Gegner folgendermaßen:

- a) Eusebius: οἱ περὶ Εὐσέβιον οἱ Ἀρειομανῖται ἀρχὴν τοῦ εἶναι τῷ υἱῷ διδόντες προσποιῶνται μὴ βούλεσθαι ἀρχὴν αὐτὸν ἔχειν βασιλείας. ἔστι δὲ γελοῖον. ὁ γὰρ ἀρχὴν τοῦ εἶναι διδοὺς τῷ υἱῷ πρόδηλον, ὅτι καὶ τοῦ βασιλεύειν ἀρχὴν δίδωσιν αὐτῷ, ὥστε ὁμολογοῦντες, ὃ ἀρνοῦνται, τυφλώττουσιν.
- b) Markell: καὶ πάλιν οἱ λέγοντες μόνον ὄνομα εἶναι υἱοῦ, ἀνούσιον δὲ καὶ ἀνυπόστατον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τουτέστι τὸν λόγον τοῦ πατρός, προσποιῶνται ἀγανακτεῖν κατὰ τῶν λεγόντων· ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. ἔστι δὲ καὶ τοῦτο γελοῖον. οἱ γὰρ (Markell) ὅλως τὸ εἶναι αὐτῷ μὴ διδόντες ἀγανακτοῦσι κατὰ τῶν κἂν χρόνῳ διδόντων (Asterius). καὶ οὗτοι οὖν (Markell), ὅπερ ἀρνοῦνται, διὰ τοῦ ἐπιτιμᾶν τοῖς ἄλλοις (Asterius) ὁμολογοῦσιν.
- c) Asterius: πάλιν τε οἱ περὶ Εὐσέβιον υἱὸν ὁμολογοῦντες ἀρνοῦνται αὐτὸν εἶναι φύσει λόγον, καὶ κατ' ἐπίνοιαν λόγον λέγεσθαι τὸν υἱὸν βούλονται.
- d) Markell: οἱ δὲ ἕτεροι λόγον ὁμολογοῦντες ἀρνοῦνται αὐτὸν εἶναι υἱόν, καὶ κατ' ἐπίνοιαν υἱὸν λέγεσθαι τὸν λόγον βούλονται, Beide: ἐξ ἴσου κενεμβατοῦντες.³³³

³³² Auch G. Feige, Die Lehre Markells, 174 sieht, „daß der Apollinarist trotz seiner Kritik an den Eusebianern antimarkellische Argumentationsformen Eusebs von Cäsarea aufgegriffen haben kann. Ein solcher Eindruck ergibt sich schon aus dem ... Text, worin den Markellianern pauschal unterstellt wird, die Existenz des Sohnes völlig zu leugnen, da sie nur einen einfachen nichtsubsistierenden Logos lehrten und behaupteten, dieser sei lediglich dem Namen nach Sohn ..., und worin indirekt (aus dem Mund der Eusebianer) auch die Meinung zurückgewiesen wird, der Sohn habe einen Anfang seiner Herrschaft gehabt.“

³³³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,20-53,3 S.).

Wie oben zum Erweis der Abhängigkeit PAs von Eusebius dargelegt wurde, wird c. Ar. IV 8 mit einem Referat eusebianischer Markellwiderlegung eröffnet. Von diesem aus führt der Weg zur Meinung des Markell und schließlich zu der des Asterius. Es ist ganz so, wie man es erwarten würde, wenn jemand Eusebs Codices aufschlägt, kritisch zu lesen anfängt, auf die Fragmente des Markell stößt, darin die Meinung des Asterius liest und folglich den Streit rückwärts aufzurollen beginnt.

PA greift einen zentralen Punkt der Diskussion zwischen Asterius, Markell und Eusebius auf, nämlich die Aussage, daß dem Sohn ein Anfang des Seins zuzuschreiben sei. In einem Text, der dem Asterius gehören wird, heißt es den Anfang der Existenz des Sohnes betreffend: „Wie nun kann der Sohn ewig mit dem Vater zusammen existieren? Denn auch die Menschen entstehen als Söhne nach einer Zeit aus Menschen. Und der Vater ist dreißig Jahre alt, *der Sohn aber nimmt einen Anfang, da er dann gezeugt wird*; und überhaupt *war kein Sohn eines Menschen, bevor er gezeugt wurde* ... Wie kann der Sohn <der> Logos sein oder der Logos Bild ‘des’ Gottes? Denn der Logos der Menschen, der zusammengesetzt ist aus Silben, drückt nur den Willen des Sprechenden aus und hat sofort aufgehört und ist verlöscht.“³³⁴

Eusebius von Cäsarea lehnt das anthropologische Beispiel des Asterius und dessen Konsequenz, daß der Sohn ein Geschöpf ist, ab.³³⁵ Dennoch ist der Sohn auch für ihn nicht anfangslos. Im Gegenteil, der Sohn hat einen Anfang, den Eusebius wie Asterius mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater vor den Äonen ansetzt.³³⁶ Im Unterschied zu Asterius aber implizieren nach Eusebius der Anfang und die Zeugung des Sohnes kein Werden (γίγνεσθαι), Geschaffenwerden (κτίζεσθαι) oder Gebildetwerden (ποιεῖσθαι), denn Euse-

³³⁴ Cf. Asterius, frg. 75 (140 V.): πῶς οὖν δύναται ὁ υἱὸς αἰδίως συνυπάρχειν τῷ πατρὶ; καὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι μετὰ χρόνον ἐξ ἀνθρώπων υἱοὶ γίνονται· καὶ ὁ μὲν πατήρ τριάκοντα ἐτῶν ἐστίν, ὁ δὲ υἱὸς ἀρχὴν ἔχει τότε γεννηθείς· καὶ ὅλως πᾶς υἱὸς ἀνθρώπου οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆ. πῶς δύναται ὁ υἱὸς <ὁ> λόγος εἶναι ἢ ὁ λόγος εἰκὼν τοῦ θεοῦ; ὁ γὰρ ἀνθρώπων λόγος ἐκ συλλαβῶν συγκείμενος μόνον ἐσήμανε τὸ βούλημα τοῦ λαλήσαντος καὶ εὐθὺς πέπαιται καὶ ἡφάνισται; Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 321-323.

³³⁵ Cf. M. Vinzent, Die Gegner, 320-323; das ausführliche Material bei M. Weis, Die Stellung, 55-59.

³³⁶ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (116,25-27 Kl./H.): εἰκότως τοιγαροῦν ὁ θεὸς εὐαγγελιστὴς ἐν ἀρχῇ αὐτὸν ἔφη δούς αὐτῷ ἀρχὴν, δηλον δ’ ὅτι τὴν γέννησιν, τὴν ἐκ τοῦ πατρὸς; als Begründung fügt er ganz nach Art des Eusebius von Nikomedien und des Asterius an: πᾶν γὰρ τὸ ἐκ τινος γεννηθὲν ἀρχὴν ἔχει τὸν γεγεννηκότα.

bis unterscheidet deutlich zwischen „Zeugen“ und „Schaffen“.³³⁷ Der Sohn stammt darum nicht auf gleiche Weise aus dem Vater wie Menschen aus einem Vater hervorgehen: „Der aber wahrhaft Sohn ‘des’ Gottes ist, aus ihm, weil er ja aus dem Vater geboren ist und folglich richtigerweise auch Eingeborener und Geliebter des Vaters genannt wird, ist auch Gott. Was aber könnte Erzeugnis Gottes werden und dem Erzeuger ähneln? Ein König schafft eine Stadt, aber er zeugt keine Stadt; den Sohn aber, heißt es, zeugt er, schafft er aber nicht; ... und ebenso ist der Gott des Alls einerseits der Vater des Sohnes, andererseits wird er richtigerweise der Schöpfer und Bildner des Kosmos genannt.“³³⁸ Zwar ist auch für Eusebius die Zeugung des Sohnes ein Akt, der einen Anfang setzt, aber bereits in seiner „Demonstratio evangelica“ hatte sich Eusebius gegen die Vorstellung gewandt, es habe einmal eine Zeit gegeben, in der der Sohn nicht war.³³⁹ Eusebius unterscheidet Anfanghaftigkeit und Zeitlichkeit. Die Zeit gibt es erst mit der Schöpfung des ersten Äons von Gott durch den Sohn, der Sohn aber ist vor den Äonen gezeugt worden, ist also nicht erst seit der Inkarnation existent und auch nicht in der Zeit geworden. Darum kann Eusebius sagen, daß es keine Zeit gab, da der Sohn nicht war.³⁴⁰ PA referiert demnach in a)—wenn auch unpräzise und von Asterius nicht streng abgegrenzt—die Auffassung des Eusebius von Cäsarea.³⁴¹ Die Behauptung, die Gegner hätten nicht nur dem Sohn einen Anfang des Seins zugeschrieben, sondern gäben vor, sie wollten dem Sohn keinen Anfang der Königsherrschaft zuschreiben, nimmt klar Bezug auf Eusebs antimarkellisches Argument. Das Gegenargument von PA lautet: Wer dem Sohn einen Anfang des Seins zuschreibt, sei es mit der Zeugung aus Maria oder mit der vorkosmischen Zeugung aus dem Vater, der schreibt ihm auch einen Anfang der Königsherrschaft zu, da er diese erst von dem Moment an ausüben kann, da er existiert.

Der nächste Vorwurf b) hat Markells Meinung und antiasteria-

³³⁷ Eusebius benutzt für die Zeugungstätigkeit folgende Begriffe: φέειν (z. B. de eccl. theol. II 14), προβάλλειν (z. B. de eccl. theol. I 8), ἀποτίκτειν (z. B. de eccl. theol. I 10), am häufigsten aber γεννᾶν, um den Gegensatz zu κτίζειν auszudrücken; cf. M. Weis, Die Stellung, 46.

³³⁸ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 10 (68,14-22 Kl./H.); cf. Ath., c. Ar. II 48 (248C-249A); ders., de decr. Nic. syn. 29 (II 26,5-16 Op.).

³³⁹ Euseb. Caes., dem. ev. IV 3,13 (154,13-17 H.).

³⁴⁰ Cf. die Nachweise in: M. Vinzent, Die Gegner, 313-316.

³⁴¹ Cf. G. Feige, Die Lehre Markells, 174: „Hinsichtlich (der Theologie des Euseb von Cäsarea) ... trifft das Urteil des Apollinaristen freilich nicht ganz zu.“

nischen Tadel im Blick.³⁴² In c) schließt sich darum organisch das Referat der Position des Asterius an, und in d) folgt die Widerrede des Markell zu dieser.

Da Markell PA zufolge, der sich hier kritiklos dem Markellreferat des Eusebius anschließt, den Logos nur dem Namen nach als „Sohn“ begreift, ihn also nicht wirklich als Erzeugnis auffaßt, ist es PA zufolge lächerlich, daß Markell gegen Asterius kämpft, der sagt „es war einmal, da er nicht war“. Wer den Logos nicht als einen Hypostasierten denkt, gesteht ihm nach Meinung von PA kein volles Sein zu. Darum hat er auch keine Berechtigung, gegen Asterius und die übrigen Eusebianer zu streiten, die dem Sohn ein eigenes Sein wenigstens in der Zeit zukommen lassen.

Allerdings befindet sich PA zufolge auch Asterius im Widerspruch, wenn er den Sohn bekennt, aber leugnet, daß er der Natur nach Logos ist und ihn lediglich dem Namen nach Logos nennt.³⁴³

Erneut will PA beiden im Streit sich befindenden Parteien nachweisen, daß sie zwar gegensätzliche, aber gleichermaßen aporetische Theologien vertreten. Dieselbe Absicht verfolgt er auch in seinen sich anschließenden Ausführungen. Zunächst geht er unmittelbar auf die verschiedenen Interpretationen von Joh 10,30 und Joh 14,10 ein, schließlich greift er auf das Thema der Trennung von Logos und Sohn zurück. Auch wenn zunehmend Markell und die Markellianer in sein Blickfeld rücken, so vergißt er doch die asterianisch-eusebianische Gegenseite nicht.

³⁴² Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 98: „Solcher Schluß (daß die zweite Gegnergruppe hier die der Markellianer ist, wird) noch bestätigt durch die oppositionelle Stellung, in der die Eusebianer und die zweite Häretikerklasse hier einander gegenüberstehen“; G. Feige, Die Lehre Markells, 173 bemerkt scharfsinnig: „Besonders interessant ist, daß der Apollinarist ... auch die Eusebianer kritisiert und ihre Position einer anderen gegenüberstellt, die ohne Zweifel der markellischen gleicht.“

³⁴³ Cf. Asterius, frg. 64-77 (124-140 V.); ders., frg. 71 (130 V): *καταχρηστικῶς δὲ λέγεται λόγος καὶ σοφία*; ders., frg. 69 (128 V.): *ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἴδιον καὶ φύσει λόγον τοῦ πατρὸς (λέγουσιν), ἐν ᾧ καὶ τὸν υἱὸν πεποίηκε, τὸν δὲ ἀληθῶς υἱὸν κατ' ἐπίνοιαν μόνον λέγεσθαι λόγον ὡς 'ἄμπελον' (Joh 15,1.5) καὶ 'ὄδον' (Joh 14,6) καὶ 'θύραν' (Joh 10,7.9) καὶ 'ξύλον ζωῆς' (Apk 22,2.13f.) σοφίαν τε ὀνόματι λέγεσθαι αὐτόν (φασιν), ἄλλην μέντοι εἶναι τὴν ἴδιαν καὶ ἀληθινὴν σοφίαν τοῦ πατρὸς τὴν ἀγεννήτως συνυπάρχουσαν αὐτῷ, ἐν ᾗ καὶ τὸν υἱὸν ποιήσας ὀνόμασε κατὰ μετουσίαν ἐκείνης σοφίαν αὐτόν*; cf. auch das Referat des Athanasius, welches verbunden ist mit Asterius, frg. 72 (132 V.); man vergleiche auch die Ausführungen weiter oben zu c. Ar. IV 2 (46,2 S.); cf. auch M. Vincent, Die Gegner.

2.2.1.2 Ps.-Ath., c. Ar. IV 9f. (53,4-54,14 S.):

Nach der Überleitung in c. Ar. IV 8 von der Prinzipienlehre zur Debatte um die Schriftstellen Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10, liegt in c. Ar. IV 9f. eine erste Einleitung in das neue Thema vor, bei der zugleich auf die Argumentation von c. Ar. IV 1-4 zurückgegriffen wird. Wegen der Überlappung von Themen und der Wiederaufnahme von bereits Behandeltem, kann die hier einer übersichtlichen Erläuterung wegen gewählte Abschnittsgliederung dem vom Autor vorgegebenen Aufbau der Schrift nicht vollends gerecht werden. Bereits in c. Ar. IV 2 (46,4-11 S.) kommt er im Anschluß an die Widerlegung der Nichtsubsistenz des Logos und der Bestreitung, daß der Logos lediglich dem Begriff nach existiert, auf die antisabellianische Diskussion der Schriftstelle Joh 10,30 zu sprechen. Das dazu parallele Schriftzeugnis Joh 14,10 taucht in gleichem Zusammenhang wieder in c. Ar. IV 4 (47,25-48,21 S.) auf innerhalb der Bestreitung der gegnerischen These, nach der Christus lediglich dem Namen nach und nicht wirklich Logos ist. In c. Ar. IV 5 (49,6-50,3 S.) stützen Joh 10,30 und Joh 14,10 die Aussage von PA, daß das in diesen Schriftstellen betonte Einssein von Sohn (oder Logos) und Vater den Unterschied zwischen dem Sohn (oder Logos) und den Geschöpfen markiert. Denn Geschöpfe müssen sich Gott als Fremde nähern, während der Sohn (oder Logos) immer in Gott ist und mit dem Vater existiert. Und, auch wenn in c. Ar. IV 15 (59,15 S.) ein deutlicher Einschnitt im Text festzustellen ist, so wird doch die Diskussion von Joh 10,30 und Joh 14,10 nach verschiedenen Richtungen hin auch in den darauffolgenden Kapiteln 15-17. 20. 23. 25 fortgesetzt. Der Gang durch diese Abschnitte läßt erkennen, daß die Auseinandersetzung um die genannten Schriftstellen von außerordentlicher Bedeutung für den Theologen ist.

I. An der Spitze von c. Ar. IV 9f. steht schlicht wie eine Überschrift das Zitat von Joh 10,30: „Ich und der Vater, wir sind eins“. PA entfaltet die Argumentation, indem er den Gegnern drei Alternativen in den Mund legt: „Sagt ihr, die zwei seien eins oder das eine sei zweiamig oder etwa, das eine sei in zwei geteilt?“³⁴⁴ Beginnend mit der letzten Möglichkeit widerlegt er diese und die vorausgehende, um auf die erste, die von ihm vertretene Lösung, hinzusteuern.

³⁴⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,4f. S.): τὰ δύο ἐν εἶναί φατε, ἢ τὸ ἐν διάνυμον, ἢ πάλιν τὸ ἐν εἰς δύο διηρῆσθαι;

Zunächst geht die Argumentation gegen diejenigen, die die in Joh 10,30 belegte Zweiheit durch Trennung der Einheit hervorgehen lassen. PA stellt heraus: Teilung impliziert Leiblichkeit, nicht Vollkommenheit. Das Geteilte besteht per definitionem aus Teilen und ist nicht mehr das Ganze.³⁴⁵ Diese Möglichkeit kann also für Gott nicht in Anschlag gebracht werden. Gegen den Gedanken, daß die Relation von Vater und Sohn als eine die Einzigkeit teilende Zweiheit verstanden wird, argumentiert PA ebenfalls in c. Ar. IV 1-4, und schon im ersten und zweiten Kapitel seiner Schrift heißt es, daß Vater und Sohn zwar zwei sind, die Einzigkeit der Gottheit aber ungeteilt ist.³⁴⁶ Gott ist nicht zusammengesetzt aus Vater und Sohn (oder Logos),³⁴⁷ der Logos darf vom Vater nicht getrennt werden, ist ihm nicht hinzugefügt, und der Vater wiederum war niemals ohne Logos.³⁴⁸

Die zweite aporetische Möglichkeit begreift die Zweiheit als zweinamige Selbigkeit.³⁴⁹ Vater und Sohn wären ein und dasselbe und wahlweise würde entweder der Vater oder der Sohn aufgehoben, da der jeweils Aufgehobene und Nichtseiende lediglich Bezeichnung des Anderen, des Seienden, wäre. Das aber wäre wiederum klarer Sabelianismus, der ebenfalls bereits in früheren Kapiteln herausgestrichen

³⁴⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,5-7 S.): *εἰ μὲν οὖν τὸ ἐν εἰς δύο διήρηται, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸ διαιρεθὲν, καὶ μηδέτερον τέλειον, μέρος γὰρ ἐκάτερον καὶ οὐχ ὅλον*.

³⁴⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (44,3f. S.): *μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον*; ebd. 2 (45,25f. S.): *ταύτη γὰρ καὶ ἡ μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ὁλόκληρος μένει*.

³⁴⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,5-9 S.): *ἐπεὶ εἰ μὴ οὐσιώδης σοφία καὶ ἐνούσιος λόγος καὶ ὦν υἱός, ἀλλ' ἀπλῶς σοφία καὶ λόγος καὶ υἱός ἐν τῷ πατρὶ, εἴη ἂν αὐτὸς ὁ πατὴρ σύνθετος ἐκ σοφίας καὶ λόγου. εἰ δὲ τοῦτο, ἀκολουθήσει τὰ προειρημένα ἄτοπα· ἔσται δὲ καὶ αὐτὸς ἐαυτοῦ πατὴρ καὶ υἱός· ὁ αὐτὸς ἐαυτὸν γεννῶν καὶ γεννώμενος ὑφ' ἐαυτοῦ*; ebd. (45,16-19 S.): *εὐρεθήσεται γὰρ σύνθετος ὁ θεὸς ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος. πᾶσα γὰρ ποιότης ἐν οὐσίᾳ ἐστίν. κατὰ τοῦτο δὲ ἡ θεία μονὰς ἀδιαίρετος οὕσα σύνθετος φανήσεται, τεμνομένη εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός*; ebd. 4 (48,20f. S.): *οὐ γὰρ σύνθετος ἐκ τούτων ὁ θεός, ἀλλὰ γεννητικός*.

³⁴⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (46,8 S.): *οὔτε γὰρ ὁ λόγος κεχώρισται τοῦ πατρὸς, οὔτε ὁ πατὴρ ἄλογος πώποτε ἦν ἢ ἐστίν...*; ebd. 3 (46,12f.): *πότερον οὖν ἂφ' ἐαυτοῦ ὑπέστη καὶ ὑποστάς προσκεκόλληται τῷ πατρὶ*;

³⁴⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (47,8 S.); zur Dionymität cf. Eusebs Vorwurf gegenüber Markell, dieser lehre Gott dreipersonenhaft und dreinamig; cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 6 (164,26-28 Kl./H.); cf. hierzu mit weiteren Belegen weiter unten Anm. 363; zur Dionymität cf. auch Dion. Thrax, *Ars gramm.*, ed. G. Uhlig, *Grammatici Graeci* I.1., Leipzig 1883, 37,3: *διώνυμον δὲ ἐστὶν ὀνόματι δύο καθ' ἐνὸς κυρίου τεταγμένα, οἷον Ἀλέξανδρος ὁ καὶ Πάρις, οὐκ ἀναστρέφοντος τοῦ λόγου· οὐ γάρ, εἴ τις Ἀλέξανδρος, οὗτος καὶ Πάρις*; Scholia in *Dionysii Tracis artem grammaticam*, ed. A. Hilgard, *Grammatici Graeci* I.3., Leipzig 1901, 237,23. Bei Ath. ist der Begriff der Dionymität nicht nachweisbar.

und bekämpft wird.³⁵⁰ In c. Ar. IV 2 heißt es mit Bezug auf „Sabellius“: ὄνομα μόνον ἐστὶ λόγος, καὶ σοφία, καὶ υἱός, οὐχ ὑφέστηκε δέ, καθ' οὗ λέγεται ταῦτα, μᾶλλον δὲ ὅς ἐστι ταῦτα. εἰ οὖν οὐχ ὑφέστηκεν, ἀργὰ ἂν εἴη καὶ κενὰ τὰ ὀνόματα.³⁵¹ In c. Ar. IV 9 fügt PA an, daß es der Lehre der Griechen entspräche, wenn derselbe Weiser und Weisheit, Vater und Sohn sei: ... καθ' Ἑλλήνας ὁ αὐτὸς σοφὸς καὶ σοφία ἐστίν, ἥ ὁ αὐτὸς πατὴρ καὶ λόγος ἐστίν. PA erinnert hier möglicherweise an Porphyrius. Denn dieser berichtet in seiner Philosophiegeschichte von Platon, er habe Gott als „einzig“ und „gut“ betrachtet, wobei er unter dessen Einzigkeit die Prinziphaftigkeit und unter dessen Güte die Wesenseigenschaft der Urbildhaftigkeit verstanden habe.³⁵²

Der Hinweis auf die Hellenen macht schon deutlich, daß für den Theologen Sabellisieren und hellenisches Denken nicht voneinander zu trennen sind, sondern gegensätzliche Perspektiven eines einzigen Problems sind, ein Thema, auf das er spezifischer und ausführlicher gleich in c. Ar. IV 10 noch einmal zu sprechen kommt.³⁵³ Denn nicht, wie die Gegner meinen, sabellisiert schon derjenige, der von einem Einzigem spricht, und nicht hellenisiert der andere, der von Zweien spricht, sondern es kommt ganz darauf an, wie man Einzigkeit und Zweiheit faßt.³⁵⁴

Bei der Auslegung von Joh 10,30 und Joh 14,10 müssen sowohl

³⁵⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (46,5 S.).

³⁵¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (45,5-46,11 S.); cf. ebd. 3 (46,20-22 S.).

³⁵² Cf. Porph., hist. phil., in: Cyrill. Alex., c. Iul. I 43. 45 (190. 196 B./E.), Porphyrius' Kommentar lautet (ebd. 196): ὁ δὴ καὶ πρῶτος καλὸν καὶ αὐτοκαλὸν παρ' ἑαυτοῦ τῆς καλλόνης ἔχον τὸ εἶδος, προῆλθε προαιώνιος ἀπ' αἰτίου τοῦ θεοῦ ὠρμημένος, αὐτογέννητος ὢν καὶ αὐτοπάτωρ. οὐ γὰρ ἐκείνου κινουμένου πρὸς γένεσιν τὴν τούτου ἢ πρόοδος γέγονεν, ἀλλὰ τούτου παρελθόντος αὐτογόνως ἐκ θεοῦ. παρελθόντος δὲ οὐκ ἀπ' ἀρχῆς χρονικῆς—οὐπω γὰρ χρόνος ἦν—, ἀλλ' οὐδὲ χρόνου γενομένου πρὸς αὐτὸν ἐστὶ τι ὁ χρόνος· ἄχρονος γὰρ αἰεὶ καὶ μόνος αἰώνιος ὁ νοῦς; anstatt auf die Griechen zu verweisen, hätte PA auch auf die Vorstellung des Eusebius von Gott als dem αὐτόλογος wie in c. Ar. IV 2 hinzeigen können; die doppelte Gegnerschaft, also die antimarkellische und zugleich antieusebianische, ist wohl mit ein Grund, warum die Auslegung von Joh 10,30 und Joh 14,10, die PA in c. Ar. IV 9.17 vorträgt, nach den Worten von R. M. Hübner, Apolinarius, 182f.⁷² „in den verschiedenen Arten der späteren antihäretischen Handbücher eine *zugleich gegen Sabellianer und Arianer* verwendete Standardwaffe“ wird.

³⁵³ Spezifischer darum, weil der Verfasser zwischen der mit dem Sabellisieren übereinstimmenden Denkweise der Hellenen und dem Begriff „Hellenisieren“ unterscheidet und (in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch des Apolinarius) letzteren der Lehre von der Zweiheit von Vater und Sohn und damit der Zweiheit (bzw. Vielheit) von Göttern vorbehält.

³⁵⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 10 (54,6f. S.).

Einzigkeit als auch Zweiheit bekannt werden: „Wenn aber die zwei eins sind, so müssen sie zwar zwei sein, eins aber sind sie der Gottheit entsprechend und gemäß dem Wesenseinssein des Sohnes mit dem Vater und dem Aus-dem-Vater-Sein des Logos, so daß zwar zwei sind, weil Vater und Sohn, der der Logos ist, sind, eins aber, weil ‘ein einziger Gott’ (1 Kor 8,6) ist“.³⁵⁵ „Die göttliche Schrift kennt Vater und Sohn, einen Weisen und Weisheit, Gott und Logos, bewahrt aber gänzlich das in allem Ungeteilte, Ungespaltene und Ungeteilte“.³⁵⁶ In c. Ar. IV 10 heißt es fast wortgleich zu c. Ar. IV 9: „Wie der, der von Vater und Sohn spricht, sagt, die zwei seien ein einziger Gott, so denke der, der von einem einzigen Gott spricht, zwei, Vater und Sohn, die eins sind gemäß der Gottheit und aufgrund dessen, daß der Logos ungeteilt vom Vater, ungetrennt und unabgesondert von ihm ist. Es gelte aber das menschliche Beispiel vom Feuer und dem Abglanz aus ihm; sie sind zwei dem Sein und dem Gesehenwerden nach, aber dadurch eins, daß sein Abglanz aus ihm ist und ungetrennt ist.“³⁵⁷

Es bleibt also von den anfangs in c. Ar. IV 9 genannten drei Möglichkeiten „nur die erste Deutung als zulässig und orthodox übrig. Mit dem ‘ἐγώ’ bezeichne der Herr den Sohn, mit ‘καὶ ὁ πατήρ’ den Erzeuger und mit ‘ἐν’ die Eine Gottheit“.³⁵⁸ εἰ γὰρ μὴ οὕτως ἐστίν, ἔδει εἰπεῖν ‘ἐγώ εἰμι ὁ πατήρ’ ἢ ‘ἐγώ καὶ ὁ πατήρ εἰμι’. νῦν δὲ ἐν τῷ ‘ἐγώ’ τὸν υἱὸν σημαίνει, ἐν δὲ τῷ ‘καὶ ὁ πατήρ’ τὸν γεννήσαντα, ἐν δὲ τῷ ‘ἐν’ τὴν μίαν θεότητα καὶ τὸ ὁμοούσιον αὐτοῦ.³⁵⁹

Verschiedentlich wurde darauf hingewiesen, daß diese Interpretation von Joh 10,30 und Joh 14,10 zusammen mit den weiteren Ausführungen in c. Ar. IV 17 enge Parallelen aufweist zu der Art, wie in der ‘antisabellianischen’ Polemik seit Tertullian argumentiert wur-

³⁵⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,10-13 S.): εἰ δὲ τὰ δύο ἐν, ἀνάγκη δύο μὲν εἶναι, ἐν δὲ κατὰ τὴν θεότητα καὶ κατὰ τὸ ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί, καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν λόγον, ὥστε δύο μὲν εἶναι, ὅτι πατήρ ἐστίν καὶ υἱός, ὃ ἐστὶ λόγος, ἐν δὲ, ὅτι εἷς θεός (1 Kor 8,6).

³⁵⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,19-21 S.): ἡ δὲ θεία διδασκαλία οἶδε πατέρα καὶ υἱόν, καὶ σοφὸν καὶ σοφίαν, καὶ θεὸν καὶ λόγον· καθόλου μέντοι φυλάττει ἀδιαίρετον καὶ ἀδιάστατον καὶ ἀμέριστον κατὰ πάντα.

³⁵⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 10 (54,7-13 S.): ὁ λέγων πατέρα καὶ υἱὸν δύο ἕνα θεὸν λέγει, οὕτως ὁ λέγων ἕνα θεὸν δύο φρονεῖτω, πατέρα καὶ υἱόν, ἐν ὄντας τῇ θεότητι καὶ τῷ ἐξ αὐτοῦ ἀμέριστον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον εἶναι τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ πατρὸς. ἔστω δὲ παράδειγμα ἀνθρώπινον τὸ πῦρ καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀπαύγασμα, δύο μὲν τῷ εἶναι καὶ ὁρᾶσθαι, ἐν δὲ τῷ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀδιαίρετον εἶναι τὸ ἀπαύγασμα αὐτοῦ.

³⁵⁸ A. Stegmann, Die pseudoathanasianische “IVte Rede gegen die Arianer“, 99.

³⁵⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,13-17 S.).

de.³⁶⁰ Neben Ps.-Hippol., c. Noetum 7,1 ist die vorliegende Stelle wohl eine der Quellen, aus der Epiphanius in seinem Panarion für die Darstellung der Häresien des Sabellius (haer. 58) und des Noet (haer. 62) geschöpft hat.³⁶¹ Eine direkte Vorlage von PA, läßt sich nicht ermitteln.

In c. Ar. IV 10 wird deutlich, daß diejenigen, die an „realer Zweiheit in der Einen Gottheit festhalten ... zwar ... mit einer seitens der Gegner drohenden Anklage auf Ditheismus (zu rechnen haben); doch dann seien die Kläger selbst eben auf diese Anschuldigung hin der Leugnung des Sohnes und damit sabellianischer Neigung zu zeichnen“.³⁶²

II. Mit den in c. Ar. IV 9f. bestrittenen Thesen greift PA die inzwischen hinreichend bekannten aporetischen Extreme auf, zu welchen seiner Meinung nach die Ansätze des Asterius, Markell und Eusebius führen. Die zwei zu Beginn von c. Ar. IV 9 genannten Scheinlösungen lassen sich nicht auf die verschiedenen Gegner verteilen, sondern kommen diesen gleichermaßen zu. Insofern schließt sich c. Ar. IV 9 organisch an das vorangegangene Kapitel an, das mit dem Hinweis auf die ἐξ ἴσου κενεµβατοῦντες endet.

Zu den Details der gegnerischen Meinung, die in c. Ar. IV 9 referiert werden, bleibt hier nicht viel auszuführen, da mit Ausnahme des Begriffes der Dionymität kein neuer Aspekt gegenüber den Ausführungen in c. Ar. IV 1-4 hinzugekommen ist. Den Terminus διώνυμος wird PA dem antimarkellischen Schlagwort der Trionymität (τριώνυμος) nachgebildet haben, mit welchem Eusebius seinen Gegner des Sabellianismus bezichtigt. Wie Eusebius schreibt, stoße Markell nicht nur in den ganzen Abgrund des Sabellius vor, sondern suche teils die Häresie des Paulus von Samosata zu erneuern, teils ließe er sich geradewegs als Jude überführen, „denn er (sc. Markell) führt eine einzige dreipersonenhafte wie auch *dreinamige* Hypostase ein, weil er sagt, derselbe sei Gott und der Logos in ihm und der Heilige Geist.“³⁶³ Daß PA trotz dieser eusebschen Vorgabe auf die Geisttheo-

³⁶⁰ Cf. T. E. Pollard, The Exegesis of Joh X.30, 335-337; weiteres Material bringt R. M. Hübner, Apolinarius, 182f.⁷²

³⁶¹ Der Nachweis findet sich bei R. M. Hübner, Apolinarius, 180-183. Bezüglich des Sabelliuskapitels spricht er vom „Eindruck eines Flickenteppichs“ (ebd. 183).

³⁶² A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 99.

³⁶³ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 6 (164,26-28 Kl./H.): μίαν γὰρ ὑπόστασιν τριπρόσωπον ὥσπερ καὶ τριώνυμον εἰσάγει, τὸν αὐτὸν εἶναι λέγων τὸν θεὸν καὶ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα; cf. das τριώνυμος in dem antia-

logie nicht eingeht, sondern ausschließlich auf das Vater-Sohn-Verhältnis Bezug nimmt, ist ein Hinweis für eine Abfassungszeit von c. Ar. IV, die vor den Streitigkeiten mit Pneumatomachen und Tropikern liegt.³⁶⁴

In c. Ar. IV 10 wird eingangs ein Einwand referiert: „Sollte aber einer, der hört, daß der Vater und der Sohn zwei sind, den Vorwurf erheben, es würden zwei Götter verkündet—denn solcherlei bringen einige von ihnen auf und machen es sogleich lächerlich: ‘Ihr sprecht von zwei Göttern’—so muß solchen erwidert werden: Wenn der, der Vater und Sohn kennt, von zwei Göttern spricht, siehe, dann hebt auch der den Sohn auf und sabellisiert, der von einem einzigen spricht. Denn wenn der, der zwei sagt, hellenisiert, dann sabellisiert der, der eins sagt. Dies aber ist nicht so. Es sei ferne!“³⁶⁵

Der Einwand stammt von einem Theologen, der auf die Einzigkeit von Vater und Sohn pocht und seinen Gegnern eine Zwei-Götter-Lehre vorwirft. Es liegt nicht fern, in ihm Markell zu erkennen,³⁶⁶ auch wenn Eusebius an einer Stelle den Eindruck erweckt, als sei der Zwei-Götter-Vorwurf nicht von Markell selbst, sondern von seinen Gefolgsleuten erhoben worden.³⁶⁷ Tatsächlich aber findet sich der Zwei-Götter-Vorwurf auch als Kritik Markells an Asterius (und anderen Eusebianern).³⁶⁸ Markell wiederholt den Vorwurf sogar in seinem Brief an Julius von Rom, und zwar in der Passage, in der er seine Theologie mit Joh 10,38, Joh 10,30 und Joh 14,9 begründet.³⁶⁹

rianisch-antimarkellischen Fragment PPalau Rib. inv. 68, in: F. de P. Sola, *Texto patristico*, 24-26,25f.; Greg. Nyss., c. Eun. 10 (II 247,8 J.); hierzu M. Tetz, *Über nikäische Orthodoxie*, 201²⁵; zur Dionymität cf. weiter oben Anm. 349.

³⁶⁴ Cf. R. M. Hauschild, *Die Pneumatomachen*; A. Heron, *Zur Theologie der „Tropici“*.

³⁶⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 10 (54,1-7 S.): εἰς δὲ, ὅτι δύο ἐστὶν ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός, ἀκούων τις διαβάλλοι, ὡς δύο θεῶν καταγγελλομένων—τοιαῦτα γὰρ τινες ἑαυτοῖς ἀναπλάττονται καὶ εὐθέως γελῶσιν, ὅτι δύο θεοὺς λέγετε—λεκτέον πρὸς τοὺς τοιούτους· εἰ ὁ πατέρα καὶ υἱὸν γινώσκων δύο θεοὺς λέγει, ὥρα καὶ τὸν λέγοντα ἕνα ἀναιρεῖν τὸν υἱὸν καὶ Σαβελλίζειν. εἰ γὰρ ὁ λέγων δύο ἑλληνίζει, οὐκοῦν ὁ λέγων ἕν Σαβελλίζει. τοῦτο δὲ οὐκ ἔστι· μὴ γένοιτο!

³⁶⁶ Cf. R. M. Hübner, *Apolinarius*, 183.

³⁶⁷ Auch Eusebius denkt demnach schon an Markellianer, nicht nur an Markell selbst: cf. Euseb. *Caes.*, de eccl. theol. I 10 (69,3-6 Kl./H.); cf. aber auch ebd. 20 (93,14 Kl./H.); ebd. II 6f.23 (103,13. 104,13; 133,11-14 Kl./H.), Stellen, die sich auf Markell beziehen.

³⁶⁸ Cf. Markell, frg. 67 (48); 76 (97); 83 (120) (198,7; 200,30f. 35f.; 201,12f.; 203,15f. Kl./H.); cf. Asterius, frg. 54; 56 (118 V.).

³⁶⁹ Die Stelle weist manche sprachlichen Anklänge an c. Ar. IV 10 auf, cf. Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,25-33 Kl./H.): ἀδιαίρετον εἶναι τὴν θεότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ παρὰ τῶν θείων μεμαθήκαμεν γραφῶν. εἰ γὰρ τις χωρίζει τὸν υἱόν, τοῦτέστι τὸν λόγον, τοῦ παντοκράτορος θεοῦ, ἀνάγκη αὐτὸν ἢ δύο

Auch den übrigen Eusebianern wirft Markell vor, sie „trennten“ (διαίρειν) Vater und Sohn und lehrten zwei Götter.³⁷⁰ Paulinus von Tyrus beispielsweise klagt er an, er verkünde „einen zweiten Gott“³⁷¹ und „jüngere Götter“.³⁷² Und, wenn das Markellreferat des Eusebius aus „Contra Marcellum“ der Wahrheit entspricht, dann wirft Markell auch ihm, Asterius und Paulinus von Tyrus vor, „viele Götter“ zu lehren.³⁷³ Eusebius verteidigt Paulinus, Asterius und sich selbst mit den Worten: „Damit beschuldigt er (sc. Markell) sie (sc. Euseb von Cäsarea, Paulinus und Asterius), Götterlehren einzuführen, während er selbst die Gottheit des Sohnes leugnet (ἀρνούμενος).“³⁷⁴ Auf jeden Fall findet PA in seiner Vorlage Eusebs Anmerkung, daß Markell den Zwei-Götter-Vorwurf erhoben hat.³⁷⁵

Auch das in c. Ar. IV 10 mit dem Vorwurf der Zwei-Götter-Lehre verbundene „Hellenisieren“ (ἑλληνίζειν) hat seine Korrespondenzen bei Euseb.³⁷⁶

In Übereinstimmung mit c. Ar. IV ergibt sich auch aus Eusebius' antimarkellischen Werken, daß einer der Hauptstreitpunkte zwischen Asterius und Markell die Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38 und Joh 14,10 darstellt. Während die hypostatische Verschiedenheit von Vater und Sohn für Asterius bedeutet, daß die in diesen Schriftstellen ausgedrückte Einheit von Vater und Sohn in einer genauen Willensübereinstimmung beider besteht,³⁷⁷ bestreitet Markell diese Auffassung mit der Lehre von der Einhypostasie von Vater und Logos und der Willensdifferenz zwischen dem Vater und dem vom Logos

θεοὺς εἶναι νομίζειν ... ἢ τὸν λόγον μὴ εἶναι θεὸν ὁμολογεῖν ... ἐγὼ δὲ ἀκριβῶς μεμάθηκα ὅτι ἀδιαίρετος καὶ ἀχώριστός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ πατρός, ὁ υἱός, αὐτὸς γὰρ ὁ σωτὴρ, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, φησὶν ... (es folgen die Schriftstellen Joh 10,38, 10,30, 14,9); zu diesem Text cf. die Ausführungen weiter oben in Kapitel II.

³⁷⁰ Markell, frg. 83 (120) (203,16 Kl./H.).

³⁷¹ Markell, frg. 40 (121) (191,30 Kl./H.).

³⁷² Markell, frg. 84 (122) (203,20 Kl./H.).

³⁷³ Euseb. Caes., c. Marc. I 4 (28,14 Kl./H.).

³⁷⁴ Euseb. Caes., c. Marc. I 4 (28,21f. Kl./H.); cf. ders., de eccl. theol. II 8 (107,8-11 Kl./H.); cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (53,1f. S.).

³⁷⁵ Auf diese Parallele macht aufmerksam: A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 99f.

³⁷⁶ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (4,4 Kl./H.): τὴν πολύθεον καὶ Ἑλληνικὴν ... πλάνην; ders., de eccl. theol. I 8 (66,7 Kl./H.): τῆς Ἑλληνικῆς καὶ πολυθέου πλάνης; man vergleiche auch die Parallele in Ps.-Ath., c. Sabell. 1f. (96B; 97B); cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 200-202.

³⁷⁷ Belege und Interpretation bei: Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 228-244.

angenommenen Menschen.³⁷⁸

Euseb läßt beim Anführen der asterianischen und markellischen Interpretationen von Joh 10,30 und Joh 10,38 den asterianischen Begriff der genauen Willensübereinstimmung (ἀκριβῆ συμφωνία) ohne Kommentar passieren. Er selbst schlägt nicht diesen Ausdruck zur Deutung der Johannesstellen vor, sondern führt den der Gemeinschaft der Herrlichkeit (κοινωνία τῆς δόξης) von Vater und Sohn ein. Daß er hiermit aber auf der dyhypostatischen Linie des Asterius liegt, wird dadurch ersichtlich, daß er wie Asterius³⁷⁹ für die Erläuterung des Eins-Seins (ἐν εἶναι) von Vater und Sohn das „große Gebet“ aus dem Johannesevangelium heranzieht (Joh 17,21-24) und es daraufhin auslegt, daß auch die Geschöpfe einmal derselben Einheit gewürdigt werden, in der Sohn und Vater bereits jetzt existieren.³⁸⁰ M. Tetz faßt zusammen: „Eusebius lehnt es also ab, die Einheit von Vater und Sohn von der einen Hypostase her zu verstehen, vielmehr betont er die Einheit hinsichtlich der Gemeinschaft der δόξα, an der der Sohn seinen Jüngern Anteil gibt und durch die er sie derselben Einheit würdigt.“³⁸¹

PA braucht auf diese asterianisch-eusebianische Vorstellung von der Gemeinschaft von Vater und Sohn nicht mehr eigens einzugehen, da er bereits an früherer Stelle, in c. Ar. IV 5 (49,6-50,3 S.), darauf hingewiesen hat, daß die Einheit von Vater und Sohn (oder Logos) nicht dieselbe sein kann, die zwischen Gott und den zu Söhnen gewordenen Kreaturen möglich ist.³⁸²

Die Antwort von PA, nach welcher Vater und Sohn einzig als homoousische Abstammungskorrelativa gedacht werden dürfen, wird wie in c. Ar. IV 2 mit dem Beispiel von Feuer und Licht oder Abglanz veranschaulicht.³⁸³ Weisesein und Weisheit zeigen die Zweiheit von Vater und Sohn, die Abstammung des Sohnes aus dem Vater deren Homoousität und einzige Gottheit.³⁸⁴ Für seinen Ansatz weist PA

³⁷⁸ Cf. Markell, frg. 73 (74) (198-200 Kl./H.); M. Tetz, Markell I, 248.

³⁷⁹ Cf. Asterius, frg. 41 (104 V.); weitere Belege und Nachweise in: Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 239-241.

³⁸⁰ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 18f. (179,31-36; 180,23-32 Kl./H.); Eusebius betont allerdings: in Nachahmung des Sohnes; cf. hierzu: E. Schendel, Unterwerfung, 151.

³⁸¹ M. Tetz, Ante omnia, 266.

³⁸² Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 97.

³⁸³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 2.10 (45,24. 54,11-13 S.); das Nähere zur theologischen Position von c. Ar. IV findet sich weiter oben in Kapitel II.

³⁸⁴ In Aufnahme der Aussagen von c. Ar. IV 1f. (45,2.24 S.).

auf die Schrift hin.³⁸⁵ Er hat wohl Röm 16,27 (der weise Gott) und 1 Kor 1,24 (Christus, die Weisheit Gottes) im Auge.

Wenn er am Ende von Kapitel 9 und wiederum in Kapitel 10 auf jeweils dreifache Weise mit den Begriffen ἀδιαίρετον καὶ ἀδιάστατον καὶ ἀμέριστον κατὰ πάντα und ἀμέριστον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον die unteilbare Einzigkeit und/oder Einheit von Vater und Sohn herausstellt, so kann man wiederum die antimarkellischen Werke des Eusebius, insbesondere den weiter oben zu c. Ar. IV 1-3 parallel gesetzten Text aus de eccl. theol. II 5-7 zum Vergleich heranziehen.³⁸⁶

Dem Angeführten können weitere Parallelen zwischen c. Ar. IV und Eusebs antimarkellischen Werken hinzugefügt werden, die belegen, daß PA noch andere Argumente von Euseb übernimmt. So begegnet bei beiden der Vorwurf, daß derjenige, der die Einheit sabellianisch als Selbigkeit denkt, den Sohn (Eusebius sagt natürlich: „die Hypostase des Sohnes“) „aufhebt“ (ἀναιρεῖν), so daß derselbe „sich selbst Vater und Sohn ist“,³⁸⁷ und in Auslegung von Joh 10,30, Joh 10,38 und ähnlichen Stellen heißt es in de eccl. theol. III 20: ... οὐκ ἀναιροῦσαι μὲν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν οὐδ' αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ υἱὸν διδάσκουσαι, τὴν δὲ τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτὸν ἰδιάζουσιν καὶ ἐξαίρετον τιμὴν καὶ δόξαν τῆς μονογενοῦς καὶ θεικῆς κοινωνίας παριστῶσιν; in Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 liest man: εἰ δὲ τὸ ἐν διώνυμον, Σαβελλίου τὸ ἐπιτήδευμα τὸ αὐτὸν υἱὸν καὶ πατέρα λέγοντος καὶ ἐκάτερον ἀναιροῦντος, ὅτε μὲν υἱός, τὸν πατέρα, ὅτε δὲ πατὴρ, τὸν υἱόν,³⁸⁸ und in Ps.-Ath., c. Ar. IV 2: ἔσται δὲ καὶ αὐτὸς ἐαυτοῦ πατὴρ καὶ υἱός.³⁸⁹

³⁸⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 9 (53,19-21 S.): ἡ δὲ θεία διδασκαλία οἶδε πατέρα καὶ υἱόν, καὶ σοφὸν καὶ σοφίαν, καὶ θεὸν καὶ λόγον· καθόλου μὲντοι φυλάττει ἀδιαίρετον καὶ ἀδιάστατον καὶ ἀμέριστον κατὰ πάντα.

³⁸⁶ Zu ἀδιάστατος: cf. Euseb. Caes., c. Marc. II 4 (54,15f. Kl./H.); zu ἀδιαίρετος: cf. die Ausführungen zur Parallele zwischen Euseb. Caes., de eccl. theol. II 5-7 (103-106 Kl./H.) und c. Ar. IV 1-3; außerdem Euseb. Caes., de eccl. theol. II 19 (123,32-35 Kl./H.); zu ἀδιαίρετος und ἀμέριστος: cf. den von Markell zitierten Brief des Origenes: Euseb. Caes., c. Marc. I 4 (21,19 Kl./H.); zu ἀχώριστος: cf. Euseb. Caes., c. Marc. II 4 (57,15f. Kl./H.): ἀχώριστος καὶ ἀδιάστατος; ders., de eccl. theol. I 17. 20 (77,23; 87,16 Kl./H.); ebd. II 9 (108,18 Kl./H.).

³⁸⁷ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 1 (62,32-63,2 Kl./H.): ὅτι δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, γένοιτ' ἂν ἔλεγχος αὐτὸς ἐαυτοῦ, υἱοπάτορα τὸν θεὸν κατὰ τὸν Σαβέλλιον, εἰ καὶ μὴ γυνῶ τῷ λόγῳ, τῇ γοῦν ἀληθείᾳ εἰσάγων, τῷ τὴν ὑπόστασιν ἀναιρεῖν τοῦ υἱοῦ, ἕνα δὲ θεὸν ὀρίζεσθαι, καὶ τοῦτον ἐαυτοῦ πατέρα καὶ αὐτὸν πάλιν υἱὸν ἀποκαλεῖν ἐαυτοῦ; ganz ähnlich: Euseb. Caes., de eccl. theol. II 1.11 (100,8f.; 113,19f. Kl./H.); ebd. III 20 (181,9-12 Kl./H.).

³⁸⁸ 53,7-10 S.

³⁸⁹ 45,8f. S.; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3 (46,16f. S.).

PA macht in c. Ar. IV 9f. deutlich: Es gibt nicht die Alternative zwischen Polytheismus und Monismus. Wer die Lehre von der Zweiheit mit Polytheismus gleichsetzt, muß die Lehre von der Einzigkeit für Monismus halten. Hellenisieren und Sabellisieren stehen auf demselben unlogischen Fundament. Ein solches trägt nicht und wurde auch nicht auf der Basis der Schrift errichtet. Denn die Schrift spricht von Vater und Sohn als von zweien und von deren Gottheit als von einer einzigen.

2.2.1.3 Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (54,14-55,14 S.):

I. Erneut weist PA nach, daß die Gegner gleichermaßen oder die einen noch schlimmer als die anderen gottlos lehren. Als Beleg hierfür dient, daß der in Kapitel 10 bereits kritisierte Gegner, der gegenüber den Eusebianern den Zwei-Götter-Vorwurf erhob, in denselben Irrtum verfällt³⁹⁰ wie „die Arianer“. Denn diese gestehen nach Auskunft von PA—er zitiert (φασι) erstmals direkt aus den „Arianern“—den Geschöpfen mehr zu als dem Sohn. Jener aber läßt Gott weniger zukommen als den Geschöpfen.³⁹¹

Beide Seiten nehmen an, daß der Sohn zum Zwecke der Schöpfung entstand, die „Arianer“ sprechen davon, daß Gott den Sohn hierzu „geschaffen“ (κτίζειν) hat, nach ihren Gegnern „brachte“ Gott den Sohn „hervor“ (προβάλλεσθαι).³⁹²

Doch nicht auf die Theologie der „Arianer“ geht PA ein, sondern auf die Position ihrer Gegner. Ihm (oder ihnen) zufolge hat Gott vor der Erschaffung der Welt geschwiegen und nicht gewirkt und erst gesprochen, das heißt den Logos (= das Wort) geäußert, als er zu schaffen begann.³⁹³

³⁹⁰ Anstelle von ἄνοια ist vermutlich im Text (54,14 S.) ἄγνοια zu lesen; diese Konjekture wird dem Inhalt eher gerecht (ἄνοια paßt nur recht und schlecht); sie wird auch durch die Parallele bei Euseb. Caes., de eccl. theol. II 8 (106,25 Kl./H.) gestützt.

³⁹¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (54,14. 17f. 21 S.): εἰς τὴν αὐτὴν μὲν ἄνοιαν τοῖς Ἀρειανοῖς πίπτουσιν ... Ἀρειανοὶ μὲν οὖν πλέον ἡμῖν ἢ τῷ υἱῷ χαρίζονται ... οὗτοι δὲ ἐξ Ἰσοῦ ἢ καὶ μειζόνως ἀσεβοῦντες ἔλαττον τῷ θεῷ ἢ ἡμῖν διδόασιν.

³⁹² Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (54,14-17 S.): κάκεινοι γὰρ φασὶ δι' ἡμᾶς αὐτὸν ἐκτίσθαι, ἵνα ἡμᾶς κτίσῃ, ὥσπερ τοῦ θεοῦ περιμένοντες τὴν ἡμετέραν κτίσιν, ἵνα ἢ προβάλλῃται κατ' ἐκείνους, ἢ κτίσῃ κατὰ τούτους.

³⁹³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (55,2-4 S.): τὸν δὲ θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται, εἴγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἡδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δὲ κτίζειν ἠρξάτο; die Gleichsetzung von Nichtzeugen oder Nichtschaffen mit Nichtwirken begegnet auch Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (49,3f. S.).

Mit syllogistischer Argumentation setzt PA bei dem gegnerischen anthropologischen Vergleich ein und verdeutlicht, warum er der Meinung ist, daß die Gegner dem Menschen mehr zukommen lassen als Gott, ihrem Schöpfer: „Denn wir (sc. die Menschen) wirken oftmals, auch wenn wir schweigen, dabei aber überlegen, so daß das, was beim Überlegen in den Sinn kommt, bildhaft wird. Von Gott aber wollen sie, daß er schweigend unwirksam ist, wenn er aber spricht, vermögend ist, da er doch schweigend nicht schaffen kann, sprechend aber zu schaffen beginnt.“³⁹⁴ Mit dem nächsten Gedanken, der bei der Vollkommenheit des in Gott seienden Logos ansetzt, geht PA auf den möglichen Einwand des Gegners ein, daß der Logos ja nur zum Zwecke der Schöpfung *geäußert*, nicht aber *geschaffen* ist, folglich also schon vor der Schöpfung in Gott gewesen sei: „Zu Recht nämlich werden diese gefragt, ob der Logos vollkommen war, weil er in Gott war, so daß er auch schaffen konnte. Wenn er nämlich unvollkommen war, obwohl er in Gott war, aber vollkommen wurde, nachdem er gezeugt wurde, waren wir die Ursache seiner Vollkommenheit, wenn er doch unsertwegen gezeugt wurde; denn unsertwegen hat er auch die Fähigkeit zu schaffen dazuerworben. Wenn er aber in Gott vollkommen war, so daß er auch schaffen konnte, ist seine Zeugung überflüssig, konnte er doch auch schaffen, als er im Vater war.“³⁹⁵ Mit der Gleichsetzung der Vollkommenheit des Logos in Gott und der Schöpfungsfähigkeit des Logos bestreitet PA die bereits in c. Ar. IV 1-4 kritisierte Differenzierung zwischen einem Logos, der *δυνάμει* in Gott ist, ohne zu wirken, und eines *ἐνεργεία* aus Gott anläßlich der Schöpfung hervortretenden Logos. Vollkommenes—das heißt göttliches—Vermögen schließt seiner Meinung nach auch Wirksamkeit ein (zumal bereits der Mensch nachdenkend kreativ ist). Will man dies bestreiten, dann müßte man dem Logos in Gott Unvollkommenheit (*ἀτελής εἶναι*) zuschreiben, was aber erstens offenkundig aporetisch wäre und zweitens der Meinung des Gegners

³⁹⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (54,21-55,4 S.): ἡμεῖς γὰρ πολλάκις καὶ σιωπῶντες μὲν, ἐνθυμούμενοι δὲ ἐνεργοῦμεν, ὥστε τὰ ἐκ τῆς ἐνθυμήσεως καὶ εἰδωλοποιεῖσθαι· τὸν δὲ θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται, εἶγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δὲ κτίζειν ἤρξατο.

³⁹⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (55,4-10 S.): ἐρέσθαι γὰρ αὐτοὺς δίκαιον, εἰ ὁ λόγος ἐν τῷ θεῷ ὢν τέλειος ἦν, ὥστε καὶ ποιεῖν δύνασθαι. εἰ μὲν οὖν ἀτελής ἦν ἐν θεῷ ὢν, γεννηθεὶς δὲ τέλειος γέγονεν, ἡμεῖς αἵτιοι τῆς τελειότητος αὐτοῦ, εἶγε δι' ἡμᾶς γεγέννηται· δι' ἡμᾶς γὰρ καὶ τὸ δύνασθαι ποιεῖν προσείληφεν. εἰ δὲ τέλειος ἦν ἐν θεῷ, ὥστε καὶ ποιεῖν δύνασθαι, περιττὴ ἡ γέννησις αὐτοῦ· ἀδύνατο γὰρ καὶ ἐν πατρὶ ὢν δημιουργεῖν.

selbst von einem *in Gott seienden* Logos zuwiderliefe. Aus beiderlei Überlegungen heraus darf also dem Logos nicht erst mit dem Hervorgang die Schöpfungsfähigkeit zugeschrieben werden. Die Schlußfolgerung von PA lautet: „Demnach ist er (sc. der Logos) nicht unsertwegen weder nicht gezeugt noch gezeugt, sondern er ist immer aus dem Vater. Denn seine Zeugung zeigt nicht unsere Schöpfung an, sondern das Aus-Gott-Sein; war er doch auch vor unserer Schöpfung“.³⁹⁶

Da PA anfangs ausdrücklich darauf hingewiesen hat, daß der Gegner von einer „Hervorbringung“ des Logos spricht, darf aus der Widerlegung von PA, in welcher ständig von einer „Zeugung“ und einem „Gezeugtwerden“ des Logos die Rede ist, nicht ungeprüft darauf geschlossen werden, daß damit gegnerischer Sprachgebrauch vorliegt. Die Vorsicht, hier nicht vorschnell zurückzuschließen, ist um so mehr angebracht, als „Zeugung“ und „Gezeugtwerden“ die typischen Begriffe von PA sind und er anhand dieser auch in c. Ar. IV 8-12 nachdrücklich seine Theologie der Abstammung des Sohnes aus dem Vater hervorhebt.³⁹⁷

II. An anderer Stelle habe ich nachzuweisen versucht, daß der in c. Ar. IV 11 zitierte „arianische“ Text dem Inhalt nach und wenigstens „mit Vorbehalt“ auch der Sprache nach Asterius zuzuschreiben ist. Dies hat sich nicht zuletzt aus der Parallele ergeben, die das Zitierte in Ath., ep. ad epp. Aeg. et Lib. 12 (565 A) besitzt.³⁹⁸ In der Tat lehrt Asterius, daß Gott zuerst „allein einen alleinigen Einzigen (bildet und schafft) und ... diesen Sohn und Logos (nennt), damit, nachdem dieser ein Mittleres geworden war, so nunmehr auch das All durch ihn entstehen könne“.³⁹⁹ Mit den Arianern, die lehren, daß der Sohn der Geschöpfe wegen „geschaffen“ wurde, ist also offenkundig Asterius gemeint und solche, die denken wie er.

Die vom Theologen genannten Gegner der „Arianer“, die lehren, daß der Sohn der Schöpfung der Menschen wegen „hervorgebracht“

³⁹⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (55,10-13 S.): ὥστε ἢ οὐ γεγέννηται, ἢ γεγέννηται οὐ δι' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅτι αἰεὶ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐστίν. ἢ γὰρ γέννησις αὐτοῦ οὐ τὴν ἡμῶν κτίσιν δείκνυσιν, ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι· ἦν γὰρ καὶ πρὸ τῆς κτίσεως ἡμῶν.

³⁹⁷ Cf. hierzu die vorsichtig formulierten Überlegungen von R. M. Hübner, *Apolinarius*, 157f.

³⁹⁸ Diese und weitere Hinweise und Belege bei: Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 211-213; das dort Notierte findet durch die Ausführungen in dieser Untersuchung weitere Bestätigung.

³⁹⁹ Asterius, frg. 26 (94 V.).

wurde, sind mit Markell und den Seinen zu identifizieren. Zwar verwendet Markell die Begriffe der „Hervorbringung“ (προβολή) und des „Hervorbringens“ (προβάλλεσθαι) nicht selbst, aber er interpretiert erstens die von Asterius unterschiedslos „Gezeugtwerden“, „Geschaffenwerden“ und „Werden“ genannte Entstehung des Logos zum Zwecke der Schöpfung als einen „Hervorgang“ des Logos, der mit Blick auf die Ökonomie als „Erzeugnis“ des Vaters zu bezeichnen ist,⁴⁰⁰ und bestreitet zweitens ein Zeugnis aus Origenes' Schrift „De Principiis“, in welchem dieser dezidiert gegen die Vorstellung eintritt, daß der Sohn „hervorgebracht“ (προβάλλεσθαι) wurde und eine „Hervorbringung“ (προβολή) ist.⁴⁰¹ Wenn es stimmt, was Eusebius in c. Marc. I 4 berichtet (und in dieser Form hat der Text PA vorgelegen), dann „fügt er (sc. Markell) im Anschluß an das Zitat der origeneischen Äußerung (sc. von der Hervorbringung) folgendes hinzu“⁴⁰²—es folgt das Markellfragment 38 (20)—„Dies schrieb Origenes, der von den heiligen Propheten und Aposteln über die Ewigkeit des Logos nicht belehrt werden wollte, vielmehr weil er sich selbst höher einschätzte, wagte er zu lernen, eine zweite Grundlage des Logos zu beschreiben.“⁴⁰³ Es war für den Theologen demnach ein Leichtes, aus der Ablehnung der origeneischen Ablehnung der προβολή darauf zu schließen, daß Markell, der von einem Hervorgehen des Logos aus einem diesen hervorsendenden Vater spricht, auch eine Hervorbringung des Logos lehrt. Die Zusammenstellung der Markellzitate durch Eusebius legte diesen Schluß nahe, auch wenn Eusebius selbst diese Konsequenz nicht zog. Im Gegenteil, Eusebius kann wie sonst von der Zeugung des Sohnes aus dem Vater vor den Äonen an einer Stelle auch von der „Hervorbringung“ sprechen—erneut ein Zeichen für die Priorität des Eusebtextes gegenüber c. Ar. IV und eine Begründung, warum PA die Nähe der verschiedenen Kontrahenten zu sehen glaubt—. In de eccl. theol. I 8 heißt es: „Deshalb also verkündet die Kirche ... den einzigen Gott, da sie lehrt, daß er sowohl Vater als auch Allmächtiger ist, Vater nämlich nur des einzigen Chri-

⁴⁰⁰ Am deutlichsten in Markell, frg. 36 (66) (190,29-31 Kl./H.): γέννημα γὰρ τὸ προελθὸν τοῦ προεμένου γίγνεται πατρός; cf. die Diskussion dieses Themas weiter oben S. 179.

⁴⁰¹ Markell, frg. 37 (19) (191, 1-12 Kl./H.).

⁴⁰² Euseb. Caes., c. Marc. I 4 (21,7f. Kl./H.).

⁴⁰³ Markell, frg. 38 (20) (191,13-15 Kl./H.): ταῦτα Ὁριγένης γέγραπεν, μὴ παρὰ τῶν ἱερῶν προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων περὶ τῆς αἰδιότητος τοῦ λόγου μαθεῖν βουλευθεῖς, ἀλλ' ἐαυτῷ δεδωκὼς πλεῖον δευτέραν ὑπόθεσιν διηγῆσασθαι τοῦ λόγου μάτην τολμᾷ.

stus, Gott, Schöpfer und Herr aber aller übrigen. So überliefert sie (sc. die Kirche) auch Jesus Christus als den eingeborenen Sohn Gottes, den vor allen Äonen aus dem Vater Gezeugten, der nicht derselbe wie der Vater ist, sondern für sich ist, lebt und wahrhaft als Sohn zusammen (mit dem Vater) ist, Gott aus Gott, Licht aus Licht und Leben aus Leben, den aufgrund unnennbarer, unsagbarer und für uns gänzlich unerkennbarer und unfäßbarer Überlegungen zur Rettung des Alls aus dem Vater Gezeugten, der den übrigen Gezeugten nicht ähnlich ist, noch ein ähnliches Leben lebt wie die übrigen durch ihn Gezeugten, sondern der allein aus dem Vater geboren wurde und das Leben selbst ist. Denn es ziemte sich auch für den über allen seienden Gott vor allem Gewordenen und vor allen Äonen, daß er dieses eingeborene Erzeugnis *hervorgebracht hatte* (τὸ μονογενὲς τοῦτο προβάλλεσθαι γέννημα) wie eine Grundlage und ein unzerstörbares Fundament für die, die künftig durch ihn entstehen würden.⁴⁰⁴ Obwohl also die Vorstellung der Hervorbringung oder Emanation (προβολή) insbesondere im Streit zwischen Asterius und Markell bereits ein vieldiskutiertes und damit auch belastetes Thema war, schreibt Eusebius an dieser Stelle, übrigens der einzigen in seinem antimarkellischen Werk, von einem Hervorgebracht-Werden des Sohnes. Asterius mußte schon einige Aussagen eines Briefes des Eusebius von Nikomedien an Paulinus von Tyrus verteidigen, indem er darauf hinwies, daß der Nikomedier „das Werden des Sohnes auf den Willen des Vaters zurückführen und die Zeugung nicht als Leiden ‘des’ Gottes begreifen wollte, er deshalb auch nicht im Sinne der Hä-

⁴⁰⁴ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 8 (66,13-28 Kl./H.): διὸ δὴ τούτων ... ἡ ἐκκλησία τὸν ἕνα θεὸν κηρύττει, αὐτὸν εἶναι καὶ πατέρα καὶ παντοκράτορα διδάσκουσα, πατέρα μὲν ἑνὸς τοῦ Χριστοῦ μόνου, τῶν δὲ λοιπῶν ἀπάντων θεὸν καὶ κτίστην καὶ κύριον. οὕτω καὶ υἱὸν θεοῦ μονογενῆ Ἰησοῦν Χριστὸν παραδίδωσιν, τὸν πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον, οὐ τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ πατρί, καθ' ἑαυτὸν δὲ ὄντα καὶ ζῶντα καὶ ἀληθῶς υἱὸν συνόντα, θεὸν ἐκ θεοῦ καὶ φῶς ἐκ φωτός καὶ ζῶν ἐκ ζωῆς, ἀλέκτοισ καὶ ἀρρήτοις καὶ παντάπασιν ἀγνώστοις ἡμῖν καὶ ἀκαταλήπτοις λόγοις ἐκ τοῦ πατρὸς ἐπὶ σωτηρία τῶν ὅλων γεγεννημένον, καὶ οὐχ ὁμοίως μὲν τοῖς λοιποῖς γεννητοῖς (m. E. ist hier nicht, wie Hansen zur Stelle vorschlägt, mit γεννητοῖς zu bessern, wie das λοιποῖς verrät; Eusebius will ja gerade nicht wie Asterius den Sohn als Gewordenen bezeichnen, sondern stellt den Gezeugten, das heißt den Sohn, den übrigen Gezeugten, den Söhnen, als deren Erzeuger gegenüber, wie der beigeordnete Nebensatz belegt; Asterius dagegen spricht von dem Gewordenen und den übrigen Gewordenen) ὑποστάντα οὐδὲ ζῶν ἐμφορῇ τοῖς δι' αὐτοῦ γεγεννημένοις ζῶντα, μόνον δὲ ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς ἀποτεχθέντα καὶ αὐτοζῶν ὄντα. καὶ ἔπρεπεν γὰρ τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ πρὸ παντός γεννητοῦ καὶ πρὸ πάντων αἰώνων τὸ μονογενὲς τοῦτο προβαλέσθαι γέννημα, ὥσπερ τινὰ κρητίδα καὶ θεμέλιον ἀρραγῇ τῶν μελλόντων δι' αὐτοῦ γενήσεσθαι.

retiker eine Hervorbringung (προβολή) des Sohnes lehrte“.⁴⁰⁵ Wie die ersten Sätze des Eusebiuszitates zeigen, hat sich Eusebius zu der gewagten Formulierung aber hinreißen lassen, weil er sich zugleich von der markellischen wie von der asterianischen Vater-Theologie, jedenfalls wie er sie versteht, absetzen will: Christus ist nicht derselbe wie der Vater, was gegen Markell gerichtet ist; Gott ist aber auch nicht Vater von Geschöpfen, unter denen Christus *primus inter pares* wäre, sondern, so streicht Eusebius heraus, womit er die Meinung des Asterius korrigiert, der Sohn ist „den übrigen Gezeugten nicht ähnlich“ und lebt „nicht ein ähnliches Leben ... wie die übrigen durch ihn Gezeugten“, sondern er ist der, der „allein aus dem Vater geboren wurde und das Leben selbst ist“.⁴⁰⁶ Darum ist Gott gegenüber dem Sohn „Vater“, gegenüber den Geschöpfen aber „Gott, Schöpfer und Herr“. Vater ist er für die Geschöpfe nicht, indem er diese zeugt, sondern indem er sie schafft und erst durch den Sohn zu Söhnen macht. Damit unterscheidet Eusebius die unsagbare und unvergleichliche Entstehung des Sohnes aus dem Vater von jedem kreatürlichen Zeugen, kann aber analog vom „Gezeugtwerden“ wie auch vom „Hervorgebrachtwerden“ des Sohnes sprechen, da konsequenterweise weder die Zeugung noch die Hervorbringung etwas Anthropomorphes bedeuten.

Markell besteht gegenüber Asterius und den Eusebianern darauf, daß er in der Schrift keine Zeugung des Logos vor den Äonen und keine hypostatische Differenz von Gott und Logos liest, sondern die Ewigkeit des Logos und dessen Hervorgang aus Gott, welche nicht δυνάμει, sondern einzig ἐνεργεία, dem tätigen Wirken nach, geschieht und zwar anläßlich der Erschaffung des Kosmos.⁴⁰⁷ An die Stelle des asterianischen anthropologischen Modells des Vergleichs der Zeugung des Logos mit der Zeugung des Menschen setzt Markell den Vergleich mit dem Menschen und seinem Logos. Der Logos ist zunächst ein Gedanke im Menschen, dann aber wird er von diesem

⁴⁰⁵ Asterius, frg. 5 (84 V.); offen ist, ob Eusebius von Nikomedien die Hervorbringung lehrte. Möglicherweise wurde sie in seinem Brief zumindest thematisiert, denn auch Paulinus hat sich über sie, wenn auch ablehnend, mit einem Zitat aus Orig., de princ. IV 1,28 in einem seiner Briefe ausgelassen; cf. Markell, frg. 37 (19) (191,1-12 Kl./H.); cf. hierzu und zur Bestreitung einer Hervorbringung des Sohnes auch durch Arius: Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 324.

⁴⁰⁶ Zur asterianischen Position cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 42-48.

⁴⁰⁷ Cf. Markell, frg. 33 (71); 52 (70); 58-62 (98; 88; 110; 87; 89); 103 (76) und 121 (109) (190,10-14; 194,10-16; 195,9-196,27; 197,25-33; 211,25-212,12 Kl./H.); cf. weiter oben S. 192f. 218. 238.

geäußert, verbleibt aber dennoch als Gedanke zugleich im Menschen.

Wie der Vergleich lehrt, unterscheidet Markell zwischen dem Logos, der als Vermögen in Gott ist und bleibt, und der dem Wirken nach aus Gott anläßlich von Schöpfung und Erlösung hervorgeht, aber er spricht auch—übrigens ähnlich wie PA—, von einem *συνεργεῖν* von Gott und Logos auch vor der Erschaffung der Welt.⁴⁰⁸ Markell hätte PA kaum widersprochen, daß Denken bereits eine Form des Wirkens ist. Und vielleicht hat PA deshalb sein zweites Argument parat, um seinen Gegner über die Vollkommenheit des Logos in Gott zu widerlegen. Markell betont nämlich die Vollkommenheit Gottes gegenüber Paulinus, dem Lehrer des Asterius, unter Hinweis auf Origenes.⁴⁰⁹ Gott ist vollkommen, so sagt er, vollkommen ist aber auch alles, was aus Gott hervorgeht, folglich auch der Logos.⁴¹⁰ Obwohl Markell das von ihm benutzte anthropologische Beispiel, mit dem er die Selbigkeit von sprechendem Subjekt, sich ausdrückendem Denkvermögen und dem im Sprechakt Ausgedrückten darstellt, mit „Vorsichtsmaßregeln“ versieht, greift es Eusebius dennoch wieder und wieder polemisierend und gegen es argumentierend auf.⁴¹¹ Auch PA geht auf das Markellbeispiel ein. In der Widerlegung von diesem zeigt sich erneut die Abhängigkeit von c. Ar. IV gegenüber den anti-markellischen Schriften und der für sie typischen Markellinterpretation. Es ist zugleich das Thema, das die Kapitel 11-15 von c. Ar. IV beherrscht. Zu Recht betrachtet man in der Forschung einhellig die in c. Ar. IV 11-15 vorgebrachten Einwände als gegen Markells Lehre gerichtet.⁴¹² Der antiasterianische Ausgangspunkt allerdings lag bisher im dunkeln, und ihre eusebschen Vorlagen wurden noch nicht ausführlich ausgebreitet. Die sprechendsten Vergleichs-

⁴⁰⁸ Cf. Markell, frg. 58 (98) (195,21-23 Kl./H.): Von Gott gilt (im Beispiel des Bildhauers) ... *τῇ ἑαυτοῦ προτυπώσας διανοίᾳ καὶ νοητῶς ὁρᾶν νομίσας συνειδῶς τε ἑαυτῷ συνεργεῖν τὸν λόγον, ᾧ λογίζεται καὶ ᾧ πάντα πράττειν εἶωθεν* ...

⁴⁰⁹ Cf. Markell, frg. 39 (21) (191,16-28 Kl./H.).

⁴¹⁰ Cf. Markell, frg. 67 (48) (198,9 Kl./H.).

⁴¹¹ Cf. Markell, frg. 61 (87) (196,13-22 Kl./H.); Th. Zahn, Marcellus, 136 nennt die eusebianische Interpretation Markells einen Irrtum: „Die Vorsichtsmaßregeln, ohne welche, wie schon bemerkt, Marcell nicht ein einziges Mal den Vergleich mit dem menschlichen Logos in seiner doppelten Bedeutung gewagt hat, haben so wenig geholfen, daß Euseb es durch alle 5 Bücher hindurch wiederholt, Marcell denke sich Gott abwechselnd redend und schweigend, der Logos sei nach ihm nichts weiter als ein gebietendes Wort, und sein Hervortreten ein bei jeder neuen Action sich wiederholendes“.

⁴¹² Cf. A. Stegmann, Die Pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 100; cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 135⁴⁰.

stücke zwischen Eusebius und PA werden hier deshalb nebeneinander gestellt.⁴¹³

Eusebs Markellinterpretation, auf die PA rekurriert, steht vor allem in de eccl. theol. II 8-11.⁴¹⁴

Ps.-Ath., c. Ar. IV 11:

ἡμεῖς γὰρ πολλάκις καὶ
σιωπῶντες μὲν, ἐνθυμούμε-
νοι δὲ ἐνεργοῦμεν, ὥστε τὰ
ἐκ τῆς ἐνθυμήσεως καὶ
εἰδωλοποιεῖσθαι·

Euseb. de eccl. theol. II 8-11:

(1)... μὴ ἀνδριαντοποιοῦ
δίκην ὑποτίθεσθαι τὸν θεὸν
τῇ ἑαυτοῦ ἐνθυμήσει καὶ τῷ
ἰδίῳ λογισμῷ προσδιαλε-
γόμενον αὐτόν τε ἑαυτῷ πα-
ρακελευόμενον λέγειν ...⁴¹⁵
(2) ... τὸν ἔνδον ἐν τῷ πατρὶ
ὥς ἐν διαλογισμῷ καὶ ἐν-
θυμήσει τὸν οὐρανὸν ἡτοι-
μακότα.⁴¹⁶

⁴¹³ Cf. weiter unten; A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 100 mit ebd. Anm. 1.

⁴¹⁴ Ein „mannigfach anklingendes Parallelstück“, so: A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 100!; cf. auch R. M. Hübner, Apollinaris, 135⁴⁰, der vorführt, gegen welche markellischen Thesen PA im vorliegenden Abschnitt reagiert.

⁴¹⁵ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 17 (78,12-14 Kl./H.); cf. ebd. II 7 (105,24-26 Kl./H.); cf. Markell, frg. 58 (98) (195, 17-28 Kl./H.): ὥπερ ἂν τις ἀνδριαντοποιὸς ἐπιστήμων ἀνὴρ, ἀνδριάντα πλάσαι βουλόμενος, πρῶτον μὲν τοὺς τύπους αὐτοῦ καὶ χαρακτῆρας ἐν ἑαυτῷ σκοπεῖ, ἔπειτα πλάτος τε καὶ μήκος ὅσον εὐπρεπὲς ἐννοεῖ, ἀναλογίαν τε τοῦ παντὸς ἐν τῷ καθ' ἕκαστον ἐξετάζει μέρει, χαλκοῦ τε τὴν πρόσφορον ἐτοιμάσας ὕλην καὶ τὸν ἐσόμενον ἀνδριάντα τῇ ἑαυτοῦ προτυπώσας διανοία καὶ νοητῶς ὁρᾶν νομίσας συνειδῶς τε ἑαυτῷ συνεργεῖν τὸν λόγον, ὃ λογίζεται καὶ ὃ πάντα πράττειν εἰωθεν (οὐδὲν γὰρ μὴ λόγῳ γιγνόμενον καλόν), ἀρχόμενος τῆς αἰσθητῆς ταύτης ἐργασίας πρὸς αὐτόν ὡς πρὸς ἕτερον παρακελεύεται λέγων· ἄγε ποιήσωμεν, ἄγε πλάσωμεν ἀνδριάντα· οὕτως ὁ τῶν ὅλων δεσπότης θεὸς τὸν ἐμψυχον ἐκ γῆς ἀνδριάντα ποιῶν οὐκ ἄλλω τινὶ ἀλλὰ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ παρακελεύεται λέγων ‘ποιήσωμεν ἄνθρωπον’ (Gen 1,26), οὐ τὸν αὐτόν τοῖς ἄλλοις τρόποι· λόγῳ γὰρ ἡ πᾶσα ἐγένετο κτίσις.

⁴¹⁶ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 3 (156,13f. Kl./H.), cf. Markell, frg. 60 (110) (196,3-12 Kl./H.): πρὸ γὰρ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ. ὅτε δὲ ὁ παντοκράτωρ θεὸς πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ποιῆσαι προέθετο, ἐνεργείας ἢ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδεῖτο δραστηκῆς· καὶ διὰ τοῦτο, μηδενὸς ὄντος ἐτέρου πλην θεοῦ (πάντα γὰρ ὁμολογεῖται ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι), τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐρίνετο τοῦ κόσμου ποιητῆς, ὁ καὶ πρότερον ἔνδον νοητῶς ἐτοιμάζων αὐτόν, ὡς διδάσκει ἡμᾶς ὁ προφήτης Σολομὼν· ἡνίκα ἡτοιμάζεν τὸν

c. Ar. IV (Forts.):

τὸν δὲ θεὸν *σιωπῶντα* μὲν
ἀνενέργητον, *λαλοῦντα* δὲ
 ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται,
 εἶγε *σιωπῶν* μὲν οὐκ
 ἡδύνατο *ποιεῖν*, *λαλῶν* δὲ
κτίζειν ἤρξατο ...

Euseb., de eccl. theol. (Forts.):

(3) ἃ δὴ Μάρκελλος ἐτόλμα
 ὑποτίθεσθαι, *πάλαι* μὲν
 λέγων εἶναι τὸν θεὸν καὶ
 τινα ἡσυχίαν ἅμα τῷ θεῷ
 ὑπογράφων ἐαυτῷ ..., μετὰ
 δὲ τὴν σιγὴν καὶ τὴν ἡσυχί-
 'αν προελθεῖν τὸν λόγον τοῦ
 θεοῦ ἐν ἀρχῇ τῆς *κοσμοποι-*
ίας δραστηκῇ ἐνεργείᾳ· ὡς
 μηκέτ' εἶναι αὐτόν, οἷος ἦν
 ἐν *σιωπῶντι* τῷ θεῷ
 πρότερον ἡσυχάζων, ἀλλ'
 ἐνεργεῖν προερχόμενον τοῦ
 θεοῦ. καὶ πῶς ἄρα προήει;
 πάντως που κατὰ προφορὰν
 φωνῆς ἐνάρθρου, φθεγγο-
 μένου δηλαδὴ καὶ *λαλοῦντος*
 τοῦ θεοῦ *ομοίως*
ἀνθρώποις.⁴¹⁷

Bei Markell begegnen die Vergleiche des Bildhauers, der für sich denkt, entwirft, gestaltet, und des Menschen, der alles durch seinen Logos zu sprechen und zu tun vermag, und an anderer Stelle ist bei ihm von der Ruhe die Rede, die vor dem Hervorgehen des Logos zur Erschaffung der Welt in Gott herrschte,⁴¹⁸ aber zwischen c. Ar. IV

οὐρανόν' λέγων 'συμπαρήμην αὐτῷ' καὶ 'ὡς ἀσφαλεῖς ἐτίθει πηγὰς τῆς ὑπ' οὐρανόν, ἡνίκα ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ἡμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα· ἐγὼ ἡμην ἢ προσέχαιρεν' (Spr 8,27-30)· ἔχαιρεν γὰρ εἰκότως ὁ πατήρ μετὰ σοφίας καὶ δυνάμεως διὰ τοῦ λόγου πάντα ποιῶν.

⁴¹⁷ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 9 (109,2-11 Kl./H.); cf. Markell, frg. 62 (89) (196,23-27 Kl./H.): ἐνταῦθα 'ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν' (Ex 3,14) λέγει μὲν τῷ Μωσῇ ὁ πατήρ, λέγει δὲ δηλονότι διὰ τοῦ λόγου. πάντα γὰρ ὅσα ἂν ὁ πατήρ λέγῃ, ταῦτα πανταχοῦ διὰ τοῦ λόγου λέγων φαίνεται. τοῦτο δὲ δῆλόν ἐστιν καὶ ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν, ὅσα μικρὰ τοῖς μεγάλους καὶ θείοις ἐπεικάζει· καὶ ἡμεῖς γὰρ πάντα ὅσα ἂν θέλωμεν κατὰ τὸ δυνατόν λέγειν τε καὶ ποιεῖν τῷ ἡμετέρῳ ποιῶμεν λόγῳ.

⁴¹⁸ Markell, frg. 103 (76) (207,25f. Kl./H.): πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἀπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκός, ὄντος ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου.

und de eccl. theol. bestehen Parallelen, die nicht aus den Fragmenten des Markell oder aus seinem Brief an Julius abgeleitet werden können.⁴¹⁹ Vor allem einige der technischen Begriffe, mit der die Lehre Markells in beiden Schriften gleich umrissen wird, finden sich nicht bei Markell. So interpretieren Eusebius und PA die markellische „Ruhe“ Gottes als Gottes „Schweigen“ (σιωπᾶν), und das von Markell für Gott ausgesagte λογίζεσθαι und ἔνδον νοητῶς ἐτοιμάζειν wird von beiden als ἐνθυμέομαι (c. Ar. IV) oder ἐνθύμησις (c. Ar. IV; de eccl. theol.) gedeutet.

Gewiß, die Stoßrichtungen der beiden Markellkritiker sind verschieden. Euseb will Markell nachweisen, daß die Weise, wie dieser den Hervorgang des Logos konzipiert, gnostisch klingt. Außerdem sieht er die Gefahr, daß die kreatürlichen Kategorien von Zeitlichkeit und Wandelbarkeit für Logos und Gott eingetragen werden. Sein Vergleich des markellischen Ruhens Gottes und seines Wirkens mit dem menschlichen Schweigen und Sprechen soll Markells kategorisch ausgerichteten Ansatz bloßlegen. Auch der Mensch ruht, so Eusebius, wenn er schweigt, und wirkt, wenn er spricht.⁴²⁰ Ähnlich kommt PA auf den markellischen Vergleich mit dem Menschen zu sprechen, doch im Unterschied zu Eusebius nutzt er dasselbe Bild, um gerade das Gegenteil wie dieser herauszustellen, nämlich, daß der Mensch, auch wenn er schweigt, beim Überlegen wirkt.⁴²¹

Noch eine weitere Berührung zwischen Eusebius und PA sei angemerkt: In einer langen Reihung referiert Eusebius markellische Thesen, um am Ende gegen sie zu polemisieren: „Wenn nun jemand ... zu behaupten wagt“, heißt es in c. Marc. I 1, „daß der Sohn, dem der Vater alles übergeben hat, nicht existiert, sondern nur als Logos zu begreifen ist, vergleichbar mit dem (Logos) des Menschen, der bald

⁴¹⁹ Auf diesen Ansatz Markells kann hier nur insoweit eingegangen werden, als er in c. Ar. IV reflektiert wird; zu Markell vergleiche man jetzt mit Diskussion der älteren Literatur: K. Seibt, Die Theologie des Markell; Markell von Ankyra, Die Fragmente.

⁴²⁰ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (4,16f. Kl./H.): ... ὁμοίως τῷ ἡμετέρῳ ἐν σιωπᾷ μὲν ἡσυχάζοντι ἐν δὲ φθεγγομένοις ἐνεργοῦντι; ebd. (5,31-34 Kl./H.): ... λόγον δὲ αὐτὸν ὀρίζοιτο μόνον ὅμοιον τῷ ἐν ἀνθρώποις, ποτὲ μὲν ἐν τῷ θεῷ ἡσυχάζοντα ὁμοίως τῷ παρ' ἡμῖν σιωπῶντι, ποτὲ δὲ ἐνεργοῦντα τῷ παρ' ἡμῖν ἐν τῷ λαλεῖν φθεγγομένῳ παραπλησίως.

⁴²¹ Zwar begegnet auch dieser Gedanke bei Eusebius, er stellt jedoch lediglich eine Nebenbemerkung dar, hat also nicht das Gewicht, das dem Argument in c. Ar. IV 11 zukommt, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 9 (108,17-19 Kl./H.): εἰ δὲ καὶ προελθὼν τοῦ θεοῦ, κατὰ τὸν ἐν ἡμῖν προφορικὸν λόγον, ἔμενεν τοῦ πατρὸς ἀχώριστος, οὐκοῦν αἰεὶ καὶ διὰ παντὸς ἦν ἐν τῷ θεῷ, καὶ ὅτε ἐνίργει.

in 'dem' Gott ruht ähnlich unserem schweigenden, bald aber wirkt ganz ähnlich wie der unsere, wenn er durch das Sprechen geäußert wird, ... und wenn er ferner ... Christus auch kein unbegrenztes und nicht endendes Leben und keine Königsherrschaft zugesteht, gleich, von welcher Zeit er eine solche auch annimmt, und ihm auch kein glückliches Ende zuschreibt, *nicht einmal ein solches, das denjenigen zukommt, die durch den Retter der Verheißungen für würdig erachtet werden*, daß er ihnen, die ihn lieben, ewiges Leben, unzerstörbare Unsterblichkeit und eine Königsherrschaft der Himmel gewährt, ... welche Überbietung an Gottlosigkeit mag einem solchen fehlen?⁴²² Ähnlich wie PA wirft folglich bereits Eusebius Markell vor, den Geschöpfen mehr zukommen zu lassen als dem Logos, wenn er diese Überlegung im Unterschied zum Verfasser von c. Ar. IV auch auf die Eschatologie beschränkt.

Trotz der unterschiedlichen Ausrichtung der Markellwiderlegung bei Eusebius und PA, die bei letzterem unter anderem damit begründet ist, daß er mit seiner Schrift nicht nur Markell, sondern vor allem auch Asterius und Eusebius bekämpft, sprechen die Parallelen doch für eine literarische Abhängigkeit PAs von Eusebius. Die weiteren Ausführungen in c. Ar. IV 12-15 belegen, daß mit den angeführten Parallelen die Berührungspunkte von c. Ar. IV mit c. Marc. und de eccl. theol. noch längst nicht erschöpfend genannt sind.

2.2.2 Markells Lehre vom ruhenden und wirkenden Logos in Gott: Ps.-Ath., c. Ar. 12-15 (55,14-59,15 S.)

Wenn dieses Kapitel sich auch nicht völlig nahtlos an das vorangehende anschließt, da PA sich stärker als bisher einer der gegnerischen Seiten zuwendet, so läuft doch die Diskussion des Streites über die Auslegung von Joh 10,30, 10,38 und 14,10, der zwischen Asterius, Markell und Euseb herrscht, weiter. Der Zusammenhang aber zwischen der vorliegenden Ausführung und dem Kapitel 11 wird auch dadurch angedeutet, daß PA erneut den markellischen Gedanken vom Hervorgehen des Logos aus Gott aufgreift und dieses wie zuvor als ein „Hervorgebrachtwerden“ (προβάλλεσθαι) bezeichnet.⁴²³ Er knüpft sowohl inhaltlich (Vermögen-Wirken; Schweigen-Sprechen),

⁴²² Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (5,29-6,19 Kl./H.).

⁴²³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (56,21 S.).

als auch formal (δέ; weitere Syllogismen) an das in Kapitel 11 Ausgeführte an. Allerdings wechselt der Schwerpunkt seiner Argumentation. Während PA in Kapitel 11 beim Logosbegriff ansetzte, geht es in Kapitel 12 vornehmlich um die Frage des Vater- und Gottesbegriffes.

Im folgenden wird nun nicht mehr en bloc die Darstellung des Argumentationsganges von PA vorausgestellt, sondern wegen der Fülle der Schlag auf Schlag aneinander gereihten Syllogismen sogleich zu den einzelnen Schritten seiner Widerlegung die davor zu vermutende Diskussion eruiert.

2.2.2.1 Gott und die Schöpfung: Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,14-57,2 S.):

Mit den ersten Syllogismen (55,14-56,1 S.) greift PA zurück auf das Vollkommenheitsargument aus c. Ar. IV 11, nun aber wendet er dieses auf den Vater an. Es heißt: „Denn, wenn er schweigend nicht schaffen konnte, muß er notwendigerweise als Zeugender, das heißt Sprechender, ein Vermögen dazu erworben haben. Und von woher hat er es erworben? Und weswegen? Wenn er aber schaffen konnte, weil er in sich den Logos besitzt, zeugte er vergeblich, da er auch schweigend zu schaffen vermochte.“⁴²⁴

Diese Überlegungen von PA und ebenso die nachfolgenden Syllogismen lehnen sich so eng an Eusebius an, daß die Texte beider wieder parallel gesetzt werden können:

Ps.-Ath., c. Ar. IV 12:

εἰ δὲ ἡδύνατο ἔχων ἐν
ἑαυτῷ τὸν λόγον ποιεῖν, πε-
ριττῶς γεννᾷ δυνάμενος καὶ
σιωπῶν ποιεῖν. ἔπειτα, εἰ
πρὸ τοῦ γεννηθῆναι ἐν τῷ
θεῷ ἦν ὁ λόγος, ἄρα
γεννηθεὶς ἐκτός καὶ ἔξω τοῦ
θεοῦ ἐστίν. εἰ δὲ τοῦτο, πῶς

Euseb. Caes., de eccl. theol. II 9:

τί οὖν ἐν τῷ μεταξὺ
χρόνῳ, ὅτε ἐκτός ἦν ὁ λόγος
τοῦ θεοῦ, προσήκει νοεῖν;
πῶς δὲ προῆλθεν; ἐν ὁποίᾳ
δὲ ἦν ἄρα καταστάσει ὁ
θεός, μὴ ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν
οἰκεῖον λόγον; εἰ γὰρ ἐπὶ

⁴²⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,14-18 S.).

Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (Forts.):

νῦν λέγει· 'ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί' (Joh 14,10); εἰ δὲ νῦν ἐν τῷ πατρὶ ἔστιν, ἄρα αἰεὶ ἦν ἐν τῷ πατρὶ, ὥσπερ καὶ νῦν ἔστιν, καὶ περιττὸν τὸ λέγειν δι' ἡμᾶς γεγέννηται καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ἡ ὥσπερ ἦν. οὐ γὰρ ἦν ὅπερ οὐκ ἔστι νῦν, οὐδὲ ἔστιν ὅπερ οὐκ ἦν·

Euseb. Caes., de eccl. theol. II 9 (Forts.):

συντελεία τοῦ παντὸς ἔσται ὁ λόγος ἐν τῷ θεῷ, ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ καιροῦ τῆς συντελείας, πῶς ἔσται ὁ λόγος ὁ προελθὼν τοῦ θεοῦ; εἰ μὲν γὰρ καθ' ἑαυτὸν ὑφεστὼς ἕτερος ἐγίγνετο τοῦ θεοῦ, μάταιος ὁ Μαρκέλλου πόνος· εἰ δὲ καὶ προελθὼν τοῦ θεοῦ, κατὰ τὸν ἐν ἡμῖν προφορικὸν λόγον, ἔμενεν τοῦ πατρὸς ἀχώριστος, οὐκοῦν αἰεὶ καὶ διὰ παντὸς ἦν ἐν τῷ θεῷ, καὶ ὅτε ἐνήργει. πῶς οὖν εἰς τὸν τῆς κρίσεως ἀναπέμπει καιρὸν τότε λέγων αὐτὸν ἐνωθήσεσθαι τῷ θεῷ καὶ ἔσεσθαι ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν; εἰ γὰρ τότε ἔσται ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν, οὔτε ὁ λόγος ὁ προελθὼν τοῦ θεοῦ ὅποιος ἦν πρότερον ὑπάρξει, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς ἔσται ἑαυτῷ ἀνόμιος, πάλαι μὲν ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον καὶ ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ παντὸς ἀποληψόμενος αὐτὸν καὶ γιγνόμενος τότε

Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (Forts.):

ἀλλ' ἔστιν ὥσπερ ἦν ἀεὶ
καὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ
αὐτὰ ἔχων, ἐπεὶ ἀτελής καὶ
τρεπτὸς φανήσεται. εἰ γὰρ
ὅπερ ἦν, τοῦτ' ἔσται μετὰ
ταῦτα, ὡς νῦν οὐκ ὦν,
δηλον, ὅτι οὐκ ἔστι νῦν,
ὅπερ ἦν καὶ ἔσται. λέγω δέ·
εἰ ἐν θεῷ ἦν πρότερον καὶ
μετὰ ταῦτα πάλιν ἔσται,
δηλον, ὅτι οὐκ ἔστι νῦν ἐν
τῷ θεῷ ὁ λόγος. ἀλλ'
ἐλέγχει τούτους ὁ κύριος
λέγων· 'ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ
ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί' (Joh 14,10).
οὕτως γὰρ ἔστι νῦν, ὥσπερ
ἦν ἀεὶ. εἰ δὲ οὕτως νῦν

Euseb. Caes., de eccl. theol. II 9
(Forts.):

ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν, ἐν
δὲ τῷ μεταξὺ χρόνῳ ἀνο-
μοίως κείμενος. καὶ ὁ λόγος
δὲ ὡσαύτως ἐκτὸς τοῦ θεοῦ
γενόμενος οὐκ ἔσται πρὸ τῆς
συντελείας τοῦ παντὸς οἴος
ἦν πρότερον. καὶ τίς ἂν
τούτων δυσσεβέστερος
γένοιτ' ἂν λόγων; ὅλως γὰρ
τὸ ἦν καὶ τὸ ἔσται καὶ τὸ
γεγονέναι ποτὲ καὶ πάλιν
μέλλειν ἔσεσθαι, τῆς ἐν
χρόνῳ μεταβολῆς ὄντα
δηλωτικά, ἀλλότρια ἂν εἶη
τῆς ἀχρόνου καὶ ἀνάρχου
καὶ ἀγενήτου καὶ ἀναλ-
λοιώτου οὐσίας, ἐφ' ἧς τὸ
εἶναι μόνον ἐπιπρέπει νοεῖν
καὶ εἶναι ἀπαράλλάκτως ἀεὶ
κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως
ἔχουσιν, μὴ μειουμένην, μὴ
συστελλομένην, μὴ ἐκτεινο-
μένην, μὴ ἐξαπλουμένην,
μηδ' ἐκτὸς τι καὶ ἐντὸς
ἐαυτῆς ἔχουσιν, μηδ'
ἄλλοτε ἄλλην γιγνομένην,
μηδ' ἕτερον μὲν οὖσαν
πρότερον εἶτα ἄλλο τι
γιγνομένην καὶ πάλιν εἰς τὸ
ἀρχαῖον ἀποκαθισταμένην.
ἂ δὴ Μάρκελλος ἐτόλμα
ὑποτίθεσθαι, πάλαι μὲν
λέγων εἶναι τὸν θεὸν καὶ
τινα ἡσυχίαν ἅμα τῷ θεῷ
ὑπογράφων ἐαυτῷ ...,

Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (Forts.):

ἔστιν, ὥσπερ ἦν αἰεί, δῆλον,
ὅτι οὐ ποτὲ μὲν ἐγεννᾶτο,
ποτὲ δὲ οὐ· οὐδὲ ποτὲ μὲν ἐν
θεῷ ἡσυχία ἦν, ποτὲ δὲ
ἐλάλει· ἀλλ' ἔστιν αἰεὶ πατὴρ
καὶ υἱὸς ὁ τούτου λόγος, οὐκ
ὀνόματι μόνον λόγος, οὐδὲ
κατ' ἐπίνοιαν υἱὸς ὁ λόγος,
ἀλλ' ὑπάρχων ὁμοούσιος τῷ
πατρὶ, οὐ δι' ἡμᾶς
ἐγεννηθεῖς· ἡμεῖς γὰρ δι'
ἐκεῖνον γεγόναμεν.

Euseb. Caes., de eccl. theol. II 9
(Forts.):

μετὰ δὲ τὴν σιγὴν καὶ τὴν
ἡσυχίαν προελθεῖν τὸν
λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ἀρχῇ τῆς
κοσμοποιίας δραστικῇ
ἐνεργείᾳ· ὥς μηκέτ' εἶναι
αὐτόν, οἷος ἦν ἐν σιωπῶντι
τῷ θεῷ πρότερον ἡσυχάζων,
ἀλλ' ἐνεργεῖν προερχόμενον
τοῦ θεοῦ· ...⁴²⁵

Wiederum ist es nicht schwer, die markellischen Texte aufzufinden, gegen welche sich sowohl Eusebius als auch PA wenden. Mit den Vergleichstexten dieser beiden liegen Reaktionen auf markante Markellthesen vor, die dieser in der Auseinandersetzung mit Asterius formuliert, doch ihre Parallelen lassen sich wiederum nicht ausschließlich auf dasselbe gegnerische Gegenüber zurückführen:

Markell, frg. 60 (110): πρὸ γὰρ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ. ὅτε δὲ ὁ παντοκράτωρ θεὸς πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ποιῆσαι προέθετο, ἐνεργείας ἢ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδεῖτο δραστικῆς· καὶ διὰ τοῦτο, μηδενὸς ὄντος ἐτέρου πλὴν θεοῦ (πάντα γὰρ ὁμολογεῖται ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι), τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής, ὁ καὶ πρότερον ἔνδον νοητῶς ἐτοιμάζων αὐτόν. ... ὁ πατὴρ μετὰ σοφίας καὶ δυνάμεως διὰ τοῦ λόγου πάντα ποιῶν.⁴²⁶

Markell, frg. 73 (74): εἰ οὖν αὐτὸς λέγει ταῦτα 'ἐγὼ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξηλθον καὶ ἦκω' (Joh 8,42), καὶ αὐθις 'καὶ ὁ λόγος, ὃν ἀκούετε, οὐκ ἔστιν ἐμός, ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός' (Joh 14,24) καὶ 'πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν' (Joh 16,15), δῆλον ὅτι εἰκότως κακεῖνο ἔλεγεν 'ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ' (Joh

⁴²⁵ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 9 (108,10-109,9 Kl./H.).

⁴²⁶ (196,3-8.11f. Kl./H.).

10,38), ἵνα ἐν θεῷ μὲν ἡ ὁ λόγος ὁ τοῦτο λέγων, ἐν δὲ τῷ λόγῳ ὁ πατήρ, ὅτι δυνάμεις τοῦ πατρὸς ὁ λόγος. 'θεοῦ' γὰρ αὐτὸν 'δύναιμι καὶ θεοῦ σοφίαν' ἀξιόπιστος εἶρηκεν μάρτυς.⁴²⁷

Markell, frg. 52 (70): ἵν' ἐν μὲν τῷ φῆσαι 'ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος' δείξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον, ... ἐν δὲ τῷ 'καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν' ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον, ... ἐν δὲ τῷ θεὸν εἶναι τὸν λόγον εἰρηκέναι μὴ διαιρεῖν τὴν θεότητα, ἐπειδὴ ὁ λόγος τε ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ λόγῳ· 'ἐν ἐμοί' γὰρ φησιν 'ὁ πατήρ, ἀγὰρ ἐν τῷ πατρὶ' (Joh 10,38).⁴²⁸

Markell, frg. 103 (76): πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἀπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκός, ὄντος ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου.⁴²⁹

In Markell, frg. 121 (109): νυνὶ δὲ πιστεύω ταῖς θεαῖς γραφαῖς, ὅτι εἷς θεός· καὶ ὁ τούτου λόγος προῆλθεν μὲν τοῦ πατρὸς, ἵνα 'πάντα δι' αὐτοῦ' (Joh 1,3) γένηται μετὰ δὲ τὸν καιρὸν τῆς κρίσεως καὶ τὴν τῶν ἀπάντων διόρθωσιν καὶ τὸν ἀφανισμόν τῆς ἀντικειμένης ἀπάσης ἐνεργείας 'τότε αὐτὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα' (1 Kor 15,28) 'θεῷ καὶ πατρὶ' (1 Kor 15,24), ἵν' οὕτως ἡ ἐν τῷ θεῷ ὁ λόγος, ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. οὐδενὸς γὰρ ὄντος πρότερον ἢ θεοῦ μόνου, πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου γίνεσθαι μελλόντων, προῆλθεν ὁ λόγος δραστικῇ ἐνεργείᾳ, ὁ λόγος οὗτος τοῦ πατρὸς ὦν.⁴³⁰

In der Tat knüpft PA bereits mit seinem ersten Syllogismus in c. Ar. IV 12 das Schweigen und Sprechen Gottes betreffend bei dem zwischen Asterius und Markell diskutierten Problem der Wirkweise Gottes an, wenn er auch weder die Position des einen noch die des anderen präzise wiedergibt.

Für Asterius ist „der“ Gott immer Vater und Schöpfer, auch wenn der Sohn noch nicht gezeugt wurde und die Geschöpfe noch nicht geschaffen wurden, denn Gott besitzt immer das Vermögen, die Dynamis, zeugen und schaffen zu können, auch bevor er diese Fähigkeiten ausübt.⁴³¹ Das göttliche Zeugungs- und Wirkvermögen ist für

⁴²⁷ (198,27-32 Kl./H.).

⁴²⁸ (194,10-16 Kl./H.).

⁴²⁹ (207, 25f. Kl./H.).

⁴³⁰ (212, 5-12 Kl./H.).

⁴³¹ Cf. Asterius, frg. 14; 21f. (88; 92 V.).

Asterius der eigentliche, innergöttliche und ungezeugte Logos (die Weisheit, die Kraft) „des“ Gottes, der zeugungsfähige und wirkmächtige Gott ist der Vater.⁴³²

Markell rüttelt an diesem Konzept seines Gegners nicht grundsätzlich, bestreitet jedoch die damit verbundene Lehre von zwei Logoi. Darum trägt er Änderungen in Asterius' Theorie ein. Auch Markell lehrt Gott als Vater, und den Logos als ewig im Vater. Aber zur Vermeidung einer Zwei-Logoi-Lehre bezieht er auch die Schöpfungsmittlerschaft auf diesen ewigen Logos. Um dies möglich zu machen, muß er die asterianische Trennung zwischen zwei Logoi aufheben. Statt dessen nimmt er eine Differenzierung innerhalb des einen, ewigen Logos an. Der die δύναμις im Vater seiende Logos ist dies δυνάμει immer im Vater, ἐνεργείᾳ aber nicht. Denn ἐνεργείᾳ tritt der Logos als δύναμις erst aus Gott hervor, als dieser beschloß, schöpferisch tätig zu werden.⁴³³ Die ἐνεργείᾳ hervorgetretene δύναμις ist der Logos Gottes, der sich inkarniert, rettet, Gericht hält und wieder zurückkehrt zum Vater. Für die Zeit der Ökonomien ist der Logos nicht mehr nur Vermögen (δύναμις) in Gott, sondern auch Wirkkraft außerhalb Gottes, also dessen zur Tätigkeit gekommenes Vermögen (ἐνέργεια, ἐνέργεια δραστική, δύναμις, πνεῦμα).⁴³⁴

⁴³² Cf. Asterius, frg. 64-77 (124-140 V.).

⁴³³ Cf. Markell, frg. 60 (110) (196,11f. Kl./H.): ὁ πατήρ μετὰ σοφίας καὶ δυνάμεως διὰ τοῦ λόγου πάντα ποιῶν; cf. ders., frg. 117 (105) (210,25f. Kl./H.): συμβασιλεύει γὰρ 'τῷ θεῷ καὶ πατρὶ' (1 Kor 15,24), οὗ ὁ λόγος ἦν τε καὶ ἐστίν. οὐδὲ γὰρ αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος ἀρχὴν βασιλείας εἴληφεν; cf. R. M. Hübnér, Soteriologie, 182; K. Seibt, Die Theologie des Markell, 475f. hat trotz aller Erhellung der Genese der markellischen Gedanken die unmittelbare Gegnerschaft des Asterius zu wenig gewichtet: „Markell knüpft mit den Termini δύναμις (-ει) - ἐνέργεια (-εία) an die Verhandlungen in Nizäa ..., genauer an ein Votum Konstantins selbst an, der mit ihnen einen Kompromiß zwischen Arianern und 'Altnizänern' finden wollte. Wahrscheinlich bezog sich der Kaiser dabei auf die arianische Anschauung, daß der Vater deswegen immer Vater war, weil er immer die Möglichkeit zur Zeugung des Sohnes hatte.“ Vergleicht man Markells Aussagen in frg. 37-39 (19-21) und 98 (115), wird deutlich, daß Markell die nämliche Theologie als Ansicht des Asterius brandmarkt, mit der dieser andere Eusebier beeinflusst hatte, cf. Markell von Ankyra, Die Fragmente, XXII-XXIV. XLVIII.

⁴³⁴ Auf den doppelten Sinn des Begriffes δύναμις bei Markell weist bereits hin: R. M. Hübnér, Soteriologie, 181f.; ich gestehe, daß die Widerlegung dieser Erkenntnis durch K. Seibt, Die Theologie des Markell, 164 mich nicht zu überzeugen vermag, wenn er ausführt: „Unrichtig ist es jedoch, daraus (sc. aus der Erkenntnis, daß Markell δύναμις doppeldeutig faßt) zu folgern, daß der ἐνεργείᾳ hervorgegangene Logos kein eigenes Sein habe.“ Als Begründung für seinen Einwand gibt K. Seibt (ebd. 164f.) an: „Er (sc. der Logos) besitzt als in tätiger Wirksamkeit Hervorgegangener dasselbe Sein wie als δυνάμει gleichzeitig im Vater bleibender Logos, weil er ein und derselbe Logos ist.“ Wenn der Logos, der ἐνεργείᾳ hervorgegangen ist, wegen der Selbigkeit also dasselbe Sein hat wie der δυνάμει in Gott

Vor der Schöpfung aber und auch nach dem Ende der Ökonomien ist der Logos wieder nur Vermögen in Gott. Es ist, wie es war, und es gibt kein Wirken mehr, sondern es herrscht Ruhe. Gott ist zwar weiterhin vermögend, aber nicht mehr tätig. So weit zur Theorie Markells.

Für beide also, für Asterius und Markell, ist der Vater immer wirkvermögend, in Gott ist immer die δύναμις, der Logos, wenn Gott auch nicht immer wirkt.⁴³⁵

Gegen diese Differenzierung von Vermögen und Wirken argumentiert PA in c. Ar. IV 12 in Fortsetzung seiner Überlegungen von c. Ar. IV 11.⁴³⁶ Ein Vermögen Gottes, das nicht zugleich Wirken ist, scheint ihm widersinnig, da nur ein Vermögen, das nicht eines weiteren Vermögens zur Verwirklichung des Vermögens bedarf, ein wirkliches Vermögen ist. Wird der Logos aber als wirkliches Vermögen in Gott gedacht, bedarf es nichts, auch keines äußeren Anlasses wie etwa der Schöpfung, damit der Logos kreativ werden kann. Hat man aber die „Zeugung“ des Logos mit dem Moment seiner ökonomischen Wirksamkeit verbunden, wird sie dann überflüssig, wenn man dem Logos immerwährend wirkendes Vermögen zuschreibt.

Bei Eusebius hat der erste Syllogismus keine Parallele.

Mit dem nächsten Syllogismus geht PA auf das Verhältnis von Logos und Vater ein, indem er sich für einen Augenblick vorstellt, man könne (wie Markell und Asterius) von einem ungezeugten Logos in Gott sprechen: „Ferner, wenn der Logos vor dem Gezeugtwerden in Gott war, ist er folglich, gezeugt, von außen und außerhalb Gottes. Wenn aber dem so ist, wieso sagt er (sc. der Logos) jetzt: ‘Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir’ (Joh 14,10)?“⁴³⁷ Das Argument erinnert an frühere Ausführungen von PA, insbesondere an c. Ar. IV 1-4 und die Widerlegung der asterianischen und markellischen Vorstel-

seiende Logos, worin K. Seibt zustimmen ist, was ist dann aber an der Aussage R. M. Hübners, daß der wirkend hervorgegangene Logos kein eigenes, irgend differenziertes Sein besitzt, unrichtig? Auch K. Seibts Begründung spricht dafür, daß der hervorgegangene Logos „keine eigene (von dem δύναμις in Gott bleibenden Logos unterschiedene) Existenzform habe ..., der energetische Hervorgang oder die Aktivität ... also nicht eine Existenzform des Logos selbst (ist)“ (R. M. Hübner, Soteriologie, 184).

⁴³⁵ Cf. Asterius, frg. 64 (124 V.); Markell, frg. 73 (74) (198,31f. Kl./H.).

⁴³⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 11 (55,2-4 S.); eine formal ähnliche Überlegung findet sich auch in Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,22f. S.).

⁴³⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,18-21 S.): Die Ankündigung in Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,14 S.) bezieht sich strenggenommen nur auf den ersten Syllogismus; freilich verläßt PA das dort anvisierte „Vater“-Thema auch nicht.

lung, daß der Logos oder Christus aufgrund seiner Zeugung (nach Asterius: präkosmisch durch den innergöttlichen Logos; nach Markell: zum Zeitpunkt der Menschwerdung durch den Logos aus Maria) außerhalb Gottes wurde und ist. Das Argument ist hier auf Logos und Vater gemünzt und gegen Markell gewendet, wobei PA voraussetzt, was er zuvor widerlegt zu haben glaubt, nämlich daß man zwischen Vermögen und Wirken nicht unterscheiden kann. Wenn man—wie PA und Markell—voraussetzt, daß es einen einzigen Logos gibt, und man nicht mehr zwischen vermögendem und wirkendem Logos unterscheiden kann, dann läßt sich auch keine Zeugung dieses Logos mit Blick auf die menschliche Ökonomie konzipieren und gleichzeitig mit Joh 14,10 an einem Einssein von Gott und Logos festhalten. Entweder ist der eine Logos aus Gott hervorgegangen und von diesem getrennt, also außerhalb Gottes, oder er ist *als Gezeugter* auch ökonomisch gesehen immer in Gott.⁴³⁸ Ein Drittes gibt es nicht mehr.

Sowohl der Rückgriff von PA auf Markell als auch die Weise, wie er dies tut, lassen einige terminologische und gedankliche Parallelen bei Eusebius erkennen. Die Zeit der Ökonomie (Euseb: ἐν τῷ μεταξύ χρόνῳ; Ps.-Ath.: νῦν⁴³⁹) interpretieren beide so, als müsse der Gegner ein Gezeugtwerden oder Auftreten des Logos ausserhalb (ἐκτός) Gottes lehren.⁴⁴⁰ Auch der immer noch auf der Nichtunterscheidung von Vermögen und Wirken basierende Umkehrschluß findet sich bei beiden: Wenn der Logos während der Ökonomie—wie Markell (δυνάμει) zugesteht—nicht außerhalb, sondern in Gott ist, und er nach Markell ebenfalls vor und nach der Ökonomie in Gott ist, dann ist er aber die ganze Zeit, also immer, in Gott und zwar als der wirkende, nicht nur vermögende. Eusebius ist der gleichen Meinung wie PA: εἰ δὲ καὶ προελθὼν τοῦ θεοῦ, κατὰ τὸν ἐν ἡμῖν προφορικὸν λόγον, ἔμμενεν τοῦ πατρὸς ἀχώριστος, οὐκοῦν αἰεὶ καὶ διὰ παντός ἦν ἐν τῷ θεῷ, καὶ ὅτε ἐνήργει. Es begegnet sogar eine wörtliche Parallele zwischen de eccl. theol. und c. Ar. IV, auch wenn PA den Logos im Blick hat, Eusebius dagegen auf den Vater hin schreibt (Eusebius: ἐφ' ἧς τὸ εἶναι μόνον ἐπιπρέπει νοεῖν καὶ εἶναι ἀπαραλλάκτως αἰεὶ

⁴³⁸ Cf. Markell, frg. 61 (87) (196,20-22 Kl./H.): οὐδὲ γὰρ τὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγον δύναμει καὶ ὑποστάσει χωρίσαι τινὶ δυνατόν· ἐν γὰρ ἔστιν καὶ ταῦτὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος, καὶ οὐδενὶ χωριζόμενος ἑτέρῳ ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ.

⁴³⁹ PA benutzt hier den markellischen Ausdruck, den dieser bei der Auslegung von Joh 10,30 in der Argumentation gegen Asterius verwendet, cf. Markell, frg. 74 (75) (200,2f. Kl./H.).

⁴⁴⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 3f. (46,12-18; 47,20-23 S.).

κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν, μὴ μειουμένην, μὴ συστελλομένην, μὴ ἐκτεινομένην, μὴ ἐξαπλουμένην, μηδ' ἐκτός τι καὶ ἐντός αὐτῆς ἔχουσιν, μηδ' ἄλλοτε ἄλλην γιγνομένην, μηδ' ἕτερον μὲν οὖσαν πρότερον εἶτα ἄλλο τι γιγνομένην καὶ πάλιν εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαθισταμένην; Ps.-Ath.: ἀλλ' ἔστιν ὥσπερ ἦν ἀεὶ καὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχων, ἐπεὶ ἀτελής καὶ τρεπτός φανήσεται). Zum Teil wörtlich gleich reagieren beide Autoren auf Markell, wobei Eusebius bereits zwei wichtige Stichworte vorgibt, mit Hilfe derer PA im folgenden gegen Markell argumentieren wird (Eusebius: *συστελλομένην*, *μὴ ἐκτεινομένην*). Eusebius und PA sind der Meinung, daß der Logos in Gott nicht nur als Wirkvermögen, sondern auch als Wirkkraft zu denken ist. Dann aber kann der Logos nicht mehr erst anläßlich der Ökonomien zur Wirkkraft geworden sein, ebensowenig kann er nicht mehr im Anschluß an die Ökonomien zum reinen Wirkvermögen reduziert werden, sondern er muß immer sein, was er auch „jetzt“ ist, zugleich vermögender und wirkender Logos.

Auch gegen die Wandelbarkeit des Logos argumentieren beide auf ähnliche Weise.⁴⁴¹ Zwar hatte Markell sich Gott nicht „abwechselnd redend und schweigend“ gedacht,⁴⁴² aber der Vorwurf, einen wandelbaren Logos zu lehren, bleibt ihm wegen seines Konzepts der Differenzierung des göttlichen Logos nicht erspart. Markell würde diesen Gedanken natürlich weit von sich weisen und darauf pochen, daß der Logos dem Sein nach nie außerhalb Gottes ist.⁴⁴³ Wie R. M. Hübner zu Recht feststellt, kümmert sich der Verfasser von c. Ar. IV jedoch nicht um diese Unterscheidung Markells, hat er sie doch gerade erst zurückgewiesen. „Ihm geht es ... darum, Markells Interpretation der Zeugung als eines zeitweiligen Hervorgangs und einer Rückkehr zu widerlegen: Unterscheidet sich dieser Hervortritt real vom dynamischen Innesein des Logos im Vater, dann gilt in der Tat, daß der Logos, wenn er 'gezeugt' wird, außerhalb Gottes ist, und man nicht daran vorbeikommt, ihn als wandelbar zu bezeichnen. In diesem Falle

⁴⁴¹ Man erinnere sich, daß bereits in Nizäa gegen die Wandelbarkeit des Logos und Sohnes Stellung genommen wurde, cf. Ekthesis von Nizäa (= Ur. 24; III 52,4 Op.); das Thema „Wandelbarkeit“ spielt allerdings weder bei Eusebius, noch bei PA eine herausragende Rolle, cf. zu Euseb. Caes., de eccl. theol. I 12; II 9 (72,15-19; 108,28-109,2 Kl./H.).

⁴⁴² F. Loofs, Die Trinitätslehre Marcell's, 769.

⁴⁴³ Cf. Markell, frg. 75 (90) (200,20-22 Kl./H.); cf. F. Loofs, Marcellus, 261; R. M. Hübner, Die Einheit, 271-273; cf. aber auch Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,4-6 Kl./H.), wo es heißt, daß der Sohn-Logos wirklich „aus Gott existiert“.

wäre er sogar räumlich getrennt, denn das Wandelbare ist geschöpflich und das Geschöpfliche im Raum.“⁴⁴⁴

Offen ist zunächst, ob Markell nach c. Ar. IV 12, wie R. M. Hübner vorsichtig feststellt, nicht „sehr viel deutlicher von einer ‘Zeugung’ des Logos gesprochen (hat), als aus den Fragmenten zu erkennen ist“. Doch wie bereits zu c. Ar. IV 11 bemerkt wurde, muß säuberlich zwischen der Sprache von PA und derjenigen seines Gegners unterschieden werden. Der Vergleich mit der Parallelstelle bei Eusebius zeigt, daß dieser viel näher als PA am markellischen Text bleibt, diesen wiederholt zitiert und folglich auch konstant vom „Hervorgang“ des Logos, aber nicht von „Zeugung“ spricht. Es ist darum wahrscheinlicher, daß PA mit dem Begriff „Zeugung“ nicht markellische Sprache aufgreift, sondern die eigene Interpretation dem Gegner in den Mund legt.

Der Schriftvers Joh 14,10, der erstmals in c. Ar. IV 2 zu lesen ist und mit dem PA in c. Ar. IV 12 an zwei Stellen darauf hinweisen will, daß der Logos ist, was er immer war,⁴⁴⁵ begegnet weder bei Eusebius noch in dem von ihm bewahrten Textbestand aus Markell und Asterius, ist aber offensichtlich aus Asteriustexten entnommen, die aus demselben Streit mit Markell stammen.⁴⁴⁶

Die nächsten, zusammengehörenden Syllogismen sind in ihrer Absicht, die markellische Idee zu kritisieren, nach der der Logos aus

⁴⁴⁴ R. M. Hübner, *Apolinarius*, 157f.; mit Blick auf das Verhältnis von Ps.-Ath., c. Ar. IV und Ps.-Ath., c. Sabell. fährt er fort: „Ist es zuviel vermutet, wenn man annimmt, daß einige Markellianer von diesem Argument nicht unbeeindruckt blieben und daraufhin den Begriff der ‘Zeugung’ und des Hervorgangs überhaupt fallen gelassen haben? Daß also der 6. Einwand der Judaisierenden (in Ps.-Ath., c. Sabell.) eine Reaktion auf c. Arianos IV 12 darstellt?“, cf. ders., *Soteriologie*, 183f.

⁴⁴⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (55,20f.; 56,5 S.); bereits in Ps.-Ath., c. Ar. IV 2 (46,7-11 S.) wurde der Vers in ähnlicher Argumentation benutzt: οὐτε γὰρ ὁ λόγος κεχώρισται τοῦ πατρὸς, οὐτε ὁ πατήρ ἄλογος πώποτε ἦν ἢ ἐστίν. καὶ ὁ λόγος οὖν θεὸς καὶ ὁ πατήρ οὐκ ἄλογος· διὰ τοῦτο ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ (Joh 14,10) εἶρηκεν; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4f. (48,5.18; 49,10 S.).

⁴⁴⁶ Cf. Asterius, frg. 41 (104,19-24 V.): πῶς ὑμεῖς ἐκ τοῦ λέγειν αὐτὸν ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμεν (Joh 10,30) καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ (Joh 14,10) ἴδιον καὶ ὅμοιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας αὐτὸν φάσκετε; ἀνάγκη γὰρ ἢ καὶ ἡμᾶς ἰδίους εἶναι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἢ κάκεῖνον ἀλλότριον εἶναι ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἀλλότριοι; cf. ders., frg. 38 (102, 1-6 V.): εὐδῆλον γὰρ ὅτι διὰ τοῦτο εἶρηκεν ἑαυτὸν μὲν ἐν τῷ πατρὶ, ἐν ἑαυτῷ δὲ πάλιν τὸν πατέρα (vgl. Joh 10,38; Joh 14,10), ἐπεὶ μήτε τὸν λόγον ὃν διεξήρχετο ἑαυτοῦ φησιν εἶναι, ἀλλὰ τοῦ πατρὸς (vgl. Joh 5,30; Joh 14,24), μήτε οἰκεῖα τὰ ἔργα, ἀλλὰ τοῦ πατρὸς δεδωκότος τὴν δύναμιν (vgl. Joh 5,36; Joh 6,37; Joh 10,36; Joh 14,12); cf. ders., frg. 42 (106 V.); Markell, frg. 73 (74) (198,27-29 Kl./H.).

Gott hervorgeht und wiederum in Gott zurückkehrt, an Eusebius' Gegenrede zu Markell angelehnt. In ihrer (zum Teil sophistischen) Zuspitzung führen diese Syllogismen aber über diejenigen des Eusebius hinaus; ebenso wird deutlich, daß PA nicht mehr Theologumena des Markell referiert, sondern den markellischen Ansatz in seinen Konsequenzen ad absurdum führen will: ἐπεὶ εἰ δι' ἡμᾶς ἐγεννήθη, καὶ ἐν τῷ γεγεννησθαι αὐτὸν ἐκτίσθημεν, καὶ τῇ γεννήσει αὐτοῦ συνέστηκεν ἡ κτίσις, ἀνατρέχει δέ, ἵνα ἡ ὅπερ πρότερον ἦν, πρῶτον μὲν ἔσται πάλιν μὴ γεννώμενος ὁ γεννηθείς. εἰ γὰρ ἡ πρόοδος αὐτοῦ γέννησίς ἐστιν, ἡ ἀναδρομὴ πάλιν παῦλα τῆς γεννήσεως· γενομένου γὰρ αὐτοῦ ἐν τῷ θεῷ σιωπήσει πάλιν ὁ θεός. εἰ δὲ σιωπήσει, ἔσται ὅπερ ἦν σιωπῶντες αὐτοῦ, ἡσυχία καὶ οὐ κτίσις.⁴⁴⁷ Zwar begegnen weder die von PA hier verwendeten Begriffe (πρόοδος; ἀναδρομή) bei Markell noch seine zugespitzt vorgetragenen Thesen, aber die Bewegung des Hervorgangs und der Rückkehr des Logos entsprechen unzweifelhaft markellischem Gedankengut.

Wenn man Schöpfung und Zeugung verknüpft—ein Vorwurf nicht nur gegen Markell,⁴⁴⁸ sondern auch gegen Asterius—,⁴⁴⁹ dann wird auch umgekehrt die Zeugung nicht mehr sein, wenn die Schöpfung nicht mehr ist, und auch der Gezeugte wird nicht mehr gezeugt sein. Was folgt aber daraus, wenn das göttliche Leben nicht als in sich lebendig, vermögend und wirkend gedacht wird, also als homoousisch abstammungsrelational, und wenn das Wirken nur ein ökonomisches Wirken ist? Wenn Gott nicht nur „ruhend“ gedacht wird, dann muß an weitere Schöpfungen gedacht werden und an weitere Beendigungen solcher Schöpfungen, ein im Ganzen sinnentleertes Tun.

Die Abhängigkeit PAs von Euseb ist keine sklavische, und der

⁴⁴⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (56,11-17 S.), cf. Markell, frg. 117 (105) (210,15-122,11 Kl./H.); ebd. 121 (109) (212,5-12 Kl./H.); ebd. 41 (111) (192,1-6 Kl./H.); cf. F. Loofs, Marcellus, 264; cf. auch Ps.-Greg. Nyss., adv. Ar. et Sab. (III/1 72,11-15. 76,28-77,6. 79,13f.); Apol., k. m. p. 13 (171,23-172,22 L.); A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 100f.; R. M. Hübner, Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra, 211f.¹

⁴⁴⁸ Dieser Vorwurf begegnet auch an anderen Stellen in: Ps.-Ath., c. Ar. IV 14; 25 (59,9-13; 73,20f. S.): εἰ γὰρ διὰ τὴν κτίσιν ἐπλατύνθη, ἕως δὲ μονὰς ἦν, οὐκ ἦν ἡ κτίσις· πάλιν δὲ ἔσται μετὰ τὴν συντέλειαν μονὰς ἀπὸ πλατυσμοῦ· ἀναιρεθήσεται καὶ ἡ κτίσις. ὥσπερ γὰρ διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη, οὕτως παυομένου τοῦ πλατυσμοῦ παύσεται καὶ ἡ κτίσις. Der gleiche Gedanke findet sich allerdings als wiederholter Vorwurf gegen Markell auch bei Eusebius, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 15.18 (172,6-14; 179,29f. Kl./H.).

⁴⁴⁹ Cf. Asterius, frg. 30 (96 V.).

weitaus größere Teil der Schlüsse sind eigenständige Produkte. Überhaupt wirkt die gesamte syllogistische Argumentation in c. Ar. IV konziser und gewiß auch spitzfindiger als diejenige des Euseb. PA leitet in Kapitel 12 nicht anders als in den Kapiteln 9, 10 und 11 immer auf seine zentralen theologischen Gedanken hin, im vorliegenden Fall auf die Aussage, daß „der Vater immer ist, und dessen Logos Sohn, nicht nur dem Namen nach Logos, und der Logos auch nicht dem Begriff nach Sohn, sondern wesenseins existierend mit dem Vater, nicht wegen uns gezeugt, denn wir sind wegen jenem geworden.“⁴⁵⁰ Mit dieser Wendung drückt PA das göttliche Leben aus und faßt zusammen, was er in c. Ar. IV 1-4 ausführlich darlegte und in c. Ar. IV 8f. wieder aufgegriffen hatte. Immer noch geht es ihm um die Widerlegung von Asterius, Markell, Photin und Eusebius. Darum führt er nicht nur die nach c. Ar. IV 8f. gegen Markell gerichtete Überlegung an, daß der Logos nicht nur dem Begriff nach Sohn ist, sondern auch die gegen dessen Gegner, vor allem Asterius, gerichtete Variante, daß der Sohn nicht nur dem Namen nach Logos ist. Um zu zeigen, daß sich sowohl Asterius und Eusebius als auch Markell (und Photin) auf dem gleichen Holzweg befinden, wiederholt PA den Gedanken aus c. Ar. IV 11, daß der Sohn nicht unsertwegen gezeugt worden ist. Denn an der dortigen Stelle war dieser Gedanke zunächst gegen die „Arianer“ formuliert, wurde dann aber bis zu dieser Stelle in c. Ar. IV 12 (56,8-11 S.) gegen die Markellianer fortentwickelt.

Wie Eusebius in der Fortschreibung des oben von ihm aus de eccl. theol. II 9 Zitierten auf die Frage der Vollendung der Welt und auf das Verhältnis und den Zustand von Logos und Gott nach der Zeit des Gerichts kommt, so wendet sich auch PA in c. Ar. IV 12ff. (56,11ff. S.) nun dieser Fragestellung zu. Daß er in diesem Zusammenhang einmal den eusebschen aus Mt 28,20 gewonnenen⁴⁵¹ Begriff der Vollendung (συντέλεια), der bei Markell nicht begegnet, verwendet, ist ein weiterer Hinweis für die Abhängigkeit PAs von Euseb.⁴⁵² Auch

⁴⁵⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 12 (56,8-11 S.): ἀλλ' ἔστιν αἰὶ πατὴρ καὶ υἱὸς ὁ τοῦτου λόγος, οὐκ ὀνόματι μόνον λόγος, οὐδὲ κατ' ἐπίνοιαν υἱὸς ὁ λόγος, ἀλλ' ὑπάρχων ὁμοούσιος τῷ πατρί, οὐ δι' ἡμᾶς γεννηθείς· ἡμεῖς γὰρ δι' ἐκεῖνον γέγοναμεν; die gleiche Ablehnung der Zeugung δι' ἡμᾶς findet sich in Ps.-Bas., adv. Eun. IV 108 (704B); sie stellt eines der Hauptthemen dar in den Arianerreden des Athanasius, cf. z. B. Ath., c. Ar. II 50; 53; 54; 55 (252C-253B; 260C-261A; 261A-C; 264B-265A);

⁴⁵¹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 14 (170,33f. Kl./H.).

⁴⁵² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (59,11 S.); Euseb. Caes., c. Marc. II 4 (56,31 Kl./H.); ders., de eccl. theol. II 9 (108,13.15.24; 109,24.26.29 Kl./H.); ebd. II 20

wenn die Syllogismen von PA und diejenigen des Euseb sich unterscheiden, ist doch folgender Gedanke des Euseb für den Theologen zentral. Euseb wirft Markell vor: „Folglich wird auch nach der Vollendung eine gewisse Ruhe sein, weil der Logos künftig eben nicht wirken wird. Vor der Erschaffung der Gewordenen aber war, sagt er (sc. Markell), nichts außer Gott, und da eben nichts war, prägt er für sich (den Begriff) *‘die Ruhe’* (Euseb führt dann Dan 7,10 und Mt 25,34 an, um nachzuweisen, daß Gott auch im künftigen Äon redet und handelt, nicht nur zu der Zeit der Schöpfung, Inkarnation und Erlösung). ... Womit aber wird von Markell vor Augen geführt und dargelegt, daß Gott dann nicht mehr zu den Heiligen sprechen wird und sich auch nicht mehr *seines wirksamen Logos* bedient, sondern sein wird, wie er auch früher war, da er offensichtlich schweigt und in sich ruht?“⁴⁵³

Wie Eusebius stellt sich auch PA die Frage: Was ist diese Welt, das Fleisch des Erlösers eingeschlossen, wenn die Ökonomie(n), wie F. Loofs es kennzeichnend auf den Begriff gebracht hat, nicht mehr ist (sind) als eine „Episode“?⁴⁵⁴ Wenn es am Ende so sein wird, wie es am Anfang war, dann, so die Antwort von PA, sind Schöpfung, Inkarnation und Erlösung ihrer Sinnhaftigkeit beraubt.⁴⁵⁵

(129,4 Kl./H.); ebd. III 8. 11. 14. 16. 17 (165,21; 167,23; 170,33.171,1.6.15; 174,14; 178,11 Kl./H.).

⁴⁵³ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 9 (109,26-29.110,5-8 Kl./H.); zur vorsichtigen Formulierung der ἡσυχία cf. Markell, frg. 103 (76) (207,25f. Kl./H.): πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἀπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκός, ὄντος ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου.

⁴⁵⁴ F. Loofs, Die Trinitätslehre Marcell's, 770.

⁴⁵⁵ Auf Markell hin formuliert R. M. Hübner, Die Einheit, 279f. zu Recht sehr vorsichtig: „Und es ist sogar möglich, daß Markell, was ja auch nur konsequent wäre, an eine universale ‘Aufhebung’ der ganzen Schöpfung und Ökonomie gedacht hat; er scheint dies in den Fragmenten 117 (Ende) und 119 anzudeuten“, cf. ähnlich F. Loofs, Die Trinitätslehre Marcell's, 770f.; E. Schendel, Herrschaft, 123-125.147.152; K. Seibt, Die Theologie des Markell, 417-429,427 weist jedoch differenzierend darauf hin, daß mit dem Vorgang der Unterwerfung zum Zeitpunkt der Vollendung „Gott, Christus und Welt in einen teils alten, (aber auch in einen) teils neuen Zustand (treten). Einerseits wird die Menschwerdung des Logos rückgängig gemacht, was zugleich die Wiederherstellung der ursprünglichen vorkosmischen Einheit Gottes bewirkt. Andererseits ist aber nun im Gegensatz zur Zeit vor der Schöpfung die vollendete und verklarte Kreatur vorhanden! Somit ist zwar der Logos in Gott wie er auch vor der Welt war. Gott selbst aber, als der wiederhergestellte eine Gott—der er ja während der schöpferischen und soteriologischen Aktivität auch immer zugleich war—tritt in ein *qualitativ neues, intensiveres Verhältnis zu seiner Schöpfung*. Er begegnet ihr nicht mehr in einem durch den Mittler vermittelten Verhältnis, sondern in einem unmittelbaren“; ob solch eine kategoriale Aussage für den nur noch dem Sein nach existierenden überkategorialen Gott logisch ist, mag bezweifelt werden.

Markell wird kaum von den Syllogismen von PA oder den Einwänden des Euseb zu überzeugen gewesen sein, basieren sie doch auf einem einseitigen und polemischen Verständnis des markellischen Begriffs der „Ruhe“.⁴⁵⁶ K. Seibt hat darauf hingewiesen, daß „weder eine gnostische Ableitung, noch eine Herleitung von Ignatius oder gar von der weitverbreiteten hellenistischen Anschauung vom Schweigen oder Ruhen Gottes als Beschreibung des göttlichen Wesens und seiner Transzendenz ... geboten (scheinen)“; er bringt statt dieser Erklärungen von „Ruhe“ Beispiele aus dem Frühjudentum.⁴⁵⁷

Bereits die Zeitgenossen Markells rätselten über die Herkunft der markellischen Vorstellung. Anders als Eusebius, der Markells Begriff der Ruhe auf den „Urheber der gottlosen Häretiker“ zurückführt, deutet PA auf die Stoa als dessen Quelle hin.⁴⁵⁸ Damit erklärt sich auch, warum PA gegen ein destruktives Ende der Heilsveranstaltung argumentiert, eine Auflösung der Schöpfung. Nach stoischer Vorstellung zerfällt die Welt beim Rückzug des Logos von ihr. Daß diese stoische Konsequenz aber nicht notwendigerweise mit dem Begriff der „Ruhe“ verbunden ist, belegen Gegenbeispiele von Platonikern; diesen zufolge bleibt das Wesentliche dieser Welt bestehen, und die Ruhe stellt den intensiven Ausdruck der Verwirklichung des Geistes dar, der bei sich selbst angelangt ist.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Wie anders als Euseb und PA man diesen Begriff verstehen kann, lehrt K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 382-390; K. Seibt bringt als Beispiele aus dem jüdisch-hellenistischen Raum, nicht nur für die Vorstellung der Ruhe vor der Schöpfung, sondern auch für diejenige nach der Vollendung, u. a. ApcBar(syr) 3,7: „Oder soll das Weltgebäude zurückkehren zu seiner (anfänglichen) Natur und die Welt wieder eingehen in (ihr) anfängliches Schweigen?“; 4 Es VII 30: „Die Welt wird in das einstige Schweigen sieben Tage lang zurückkehren, wie es im Uranfang war, so daß niemand übrigbleibt“.

⁴⁵⁷ K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 389f.; seine Formulierung läßt den Leser allerdings im ungewissen, ob er nun diese frühjüdischen Beispiele als Grundlagen des markellischen Denkens ansieht oder nicht; seine Bemerkung (ebd. 389), daß nicht die von ihm abgelehnten, an Eusebius' Ketzerhinweis orientierten (cf. nächste Anmerkung) Beispiele als Ableitungen dienen dürfen, „sondern die vom Kontext bei Markell empfohlene(n) Beispiele“, wird man zwar grundsätzlich bejahen, doch in positiver Hinsicht ist damit nicht viel gewonnen, da Markell in seinem Fragment keine entsprechende Empfehlung ausspricht.

⁴⁵⁸ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* II 9 (109,4f. Kl./H.); cf. Ps.-Ath., *c. Ar.* IV 13,15 (57,3; 59, 24f. S.).

⁴⁵⁹ Cf. Markell, frg. 121 (109) (212,9-12 Kl./H.); zu diesem zyklischen Gedanken cf. Amelius, den Neuplatoniker und Schüler Plotins, vom dem Euseb. Caes., *Praep. ev.* XI 19,1 (45,8-10 M.) überliefert: ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι, οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἀνθρώπου καταχθῆναι; zu einer nichtstoischen, neuplatonischen Auffassung von Ruhe cf. Plotin und dessen Spätschrift über „Die erkennenden Wesenheiten“, Enn.

2.2.2.2 Die markellianische Lehre von der Ausdehnung der Gottheit: Ps.-Ath., c. Ar. IV 13-15 (57,3-59,15 S.):

Ein Durchsicht von c. Ar. IV 13-15 läßt erkennen, daß PA auch die Deutung der markellischen Ausdehnung der göttlichen Monas zur Trias in dieselben, bei Markell nicht belegten Begriffe faßt, die im oben zitierten Text des Eusebius, de eccl. theol. II 9, stehen: Das markellische πλατύνεσθαι wird als ἐκτείνεσθαι gedeutet, welchem bereits von Eusebius auch das συστέλλεσθαι hinzugesetzt wurde.⁴⁶⁰

Mit Bedacht äußert PA zu Beginn von c. Ar. IV 13 den Hinweis auf die stoische Grundlage der Theorie Markells von der Erweiterung der Monas zur Trias (ἴσως ... ὑπέλαβε): „Dies aber übernahm er (sc. Markell) doch wohl von den Stoikern, die versichern, daß sich Gott zusammenzieht und mit der Schöpfung wieder ausstreckt und ohne Ende ruht“.⁴⁶¹ In c. Ar. IV 15 vermeldet er überzeugter: „Stoisch ist nun gewiß beides, sowohl die Behauptung, Gott dehne sich aus, als auch die Leugnung des Sohnes“.⁴⁶²

Zur Erläuterung der Rückführung der markellischen Theorie auf die Stoa lassen sich einige Belege als Vergleichsmaterial beibringen.⁴⁶³ Diogenes Laërtius berichtet beispielsweise, in der Stoa werde gelehrt, Gott, der Schöpfer und Demiurg, werde, nachdem er geschaffen hat, zeitlich wiederkehrend die ganze Materie in sich ver-

V 3,7,13-19: „Für den Geist bedeutet Ruhe nicht ein aus dem Geist Heraustreten, sondern Ruhe des Geistes bedeutet seine Verwirklichung, die ausruhen darf von aller andern Tätigkeit. So verbleibt auch den übrigen Wesen, wenn sie Ruhe haben von den andern Dingen, ihre eigne angestammte Verwirklichung und insbesondere denen, welche ihr Sein nicht nur potentiell, sondern aktuell haben. Nun ist das Sein des Geistes Verwirklichung; und es gibt nichts anderes, auf das sich diese Verwirklichung richten könnte; er bleibt also bei sich selber“ (Übers.: R. Harder); cf. H. Dörrie, Une exégèse neoplatonicienne, 81; eine Mahnung, den menschlichen Zyklus von Aktivität und Ruhe (beispielsweise den der Nahrungsaufnahme) nicht auf Gott anzuwenden, steht bei Philo Alex., Quod deus sit imm. 59: εἰ καὶ ταῦτ' ἔχει, καὶ τρέφεται (sc. τὸ τῆς τροφῆς ὄργανον) καὶ πληρωθεὶς μὲν ἀποπαύεται, πανσάμενος δὲ δεῖται πάλιν, καὶ τὰλλα ὅσα τοῦτοις ἀκόλουθα οὐκ ἂν εἵποιμι· ἀσεβῶν αὐταὶ μυθοποιίαι λόγῳ μὲν ἀνθρωπόμορφον ἔργῳ δὲ ἀνθρωποπαθεῖς εἰσαγόντων τὸ θεῖον.

⁴⁶⁰ Man vergleiche den nächsten Abschnitt.

⁴⁶¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,3-5 S.): τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωικῶν ὑπέλαβε διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεὸν μετὰ τῆς κτίσεως καὶ ἀπειρώς παύεσθαι.

⁴⁶² Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,24f. S.): Στωικά μὲν οὖν ἀμφοτέρω, τό τε πλατύνεσθαι λέγειν τὸν θεόν, καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν.

⁴⁶³ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 138-140.

zehren und wieder aus sich zeugen.⁴⁶⁴ Plutarch führt an: „Im ersten Buch ‘Von der Vorsehung’ behauptet er (sc. Chrysipp), Zeus wachse, bis er alles in sich verzehrt habe: ‘Denn da der Tod die Trennung der Seele vom Leib ist, die Seele des Kosmos aber nicht getrennt wird, sondern kontinuierlich wächst, bis sie die Materie in sich verzehrt, soll man nicht sagen, daß der Kosmos stirbt.’“⁴⁶⁵

Weitere deutliche Parallelen, auch solche aus christlicher Tradition, lassen sich den Belegen, die man bei A. Stegmann liest, hinzufügen: Von dem Doxographen Aëtius ist eine Passage erhalten, in der er die Lehre der Stoa mit eben den Worten skizziert, die bei Euseb und bei PA begegnen: „(Die Stoiker behaupten), daß der Kosmos weder wächst noch kleiner wird, daß er aber aufgrund der Teile sich bald auf mehr Raum erstreckt, bald aber sich zusammenzieht.“⁴⁶⁶ Justin, der Märtyrer, weiß von den stoischen Philosophen, daß sie lehren, Gott selbst werde im Feuer verzehrt, aber daß sie ebenso sagen, der Kosmos ersthe auch wiederum nach der Umwälzung.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Diog. Laërt., de vit. phil. VII 137 (= SVF II 526): λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτὸν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἀφθάρτος ἐστὶ καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὧν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιάς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ αὐτοῦ γεννῶν.

⁴⁶⁵ Plut., de Stoic. repugn. 39 (1052 c) (SVF II 604): ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ προνοίας τὸν Δία φησὶν αὐξεσθαι, μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ. ‘ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατος μὲν ἐστὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ τοῦ κόσμου ψυχὴ οὐ χωρίζεται μὲν, αὐξεται δὲ συνεχῶς, μέχρις ἂν εἰς αὐτὴν καταναλώσῃ τὴν ὕλην, οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν τὸν κόσμον’ “; cf. Arius Did., epit. phys. frg. 37, in: Euseb. Caes., Praep. ev. XV 19,1 (= SVF II 599): ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ <τῇ> κοινῇ φύσει μείζων καὶ πλείων γενομένη, τέλος ἀναζητῶν πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνῆαυτὸν τὸν μέγιστον, καθ’ ὃν ἀπ’ αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις. ἐπανελθοῦσα δὲ διὰ τάξιν, ἀφ’ οἷας διακοσμεῖν ὡσαύτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ αἰδίου γινομένων ἀκαταπαύστως.

⁴⁶⁶ Aëtius, plac. II 4,13: (οἱ Στωικοὶ) μήτε αὐξεσθαι μήτε μειοῦσθαι τὸν κόσμον, τοῖς δὲ μέρεσιν ὅτε μὲν παρεκτείνεσθαι πρὸς πλεόνα τόπον, ὅτε δὲ συστελλεσθαι.

⁴⁶⁷ Justin, apol. I 20 (= SVF II 614): οἱ λεγόμενοι δὲ Στωικοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλίσσεται δογματίζουσι καὶ αὐτὸ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν; cf. ders., dial. c. Tryph. 128,2-4 und die Charakterisierung monarchianischer Theologie, wonach der Logos eine ungetrennte Kraft des Vaters sei, der Zahl nach nicht verschieden, die wie der Strahl aus der Sonne hervorspringt (προσηδᾶν) und sich wie der Strahl beim Sonnenuntergang wieder zurückzieht (ἀναστέλλει); cf. Tert., apolog. 21,12; cf. Anon., hom. pasch. I 45.56 (165,11-16; 185,1f. N.): ἀπροσίτου δὲ ὄντος τοῖς ὅλοις ἀκράτου θείου πνεύματος, ἵνα μὴ πάντα συμπαθῇ ταῖς ἀμιγέσι τοῦ πνεύματος ἐμβολαῖς, αὐτοὺς ἐκὼν ἑαυτὸν συστείλας ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ μέγεθος πᾶν τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν

Wenn PA nach Stegmann „in der Explikation der ‘stoisch’ klingenden ‘Erweiterungs’-Theorie ... ihren Vertreter zu der wieder echt stoischen Annahme (zwingt), daß Gott einen Leib haben müsse und leidensfähig sei“, dann kann Stegmann auch hierfür eine Reihe von stoischen Beispielen anführen.⁴⁶⁸

Die Interpretation der gegnerischen Theologie setzt bei der Begrifflichkeit an, mit der Euseb Markells Lehre vom Ausdehnen der Monas skizziert (ἐκτείνεσθαι, συστέλλεσθαι).⁴⁶⁹ Auch der Vorwurf, daß diese Lehre ein Leid-Ertragen (πάθος ὑπομένειν) Gottes impliziere, dürfte von Euseb angeregt sein. Die Rückführung der markellischen Lehre auf die Stoa geht aber über die antimarkellische Erwiderung des Euseb hinaus.

Anhalt bei Markell haben die Interpretationen des Euseb und von PA insofern, als Markell offen von einem Ausdehnen (πλατύνεσθαι) der Einzigkeit (μονάς) zu einer Dreiheit (τριάς) anlässlich von Schöpfung, Inkarnation und Erlösung—wenn auch nicht dem Sein nach (δυνάμει), so doch dem Wirken nach (ἐνεργεία)—spricht.⁴⁷⁰

συναθροίσας καὶ συναγαγὼν ...; ὃ τῆς θείας ἐκτάσεως τῆς ἐν πᾶσι καὶ πανταχοῦ, ὃ τῆς διὰ πάντων ἀπλουμένης σταυρώσεως; cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell, 460-476. Mag sein, daß PA auch an die stoische Lehre von den Affekten, insbesondere an die der Trauer, gedacht hat, da dort wiederholt die Begriffe ἔκτασις und συστέλλεσθαι begegnen; cf. Andronicus, de pass. (= SVF III 391); Philo, de vita Mose III (= SVF III 392); Cicero, Tusculan. disput. IV 7,14 (= SVF III 393); Stobaeus, ecl. II 90,7 (= SVF III 394).

⁴⁶⁸ A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 139; er nennt Clem. Alex., strom. V 14,39 (384,18f. S.); ebd. I 11,51 (33,12f. S.); Orig., c. Cels. 3,75 (I 267,3f. K.); die Liste ließe sich verlängern, cf. Alex. Aphrod., in Arist. top. IV (= SVF II 329): ... τὸ ὄν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι; cf. auch die Charakteristik der (nicht namentlich genannten) stoischen Lehre bei Plotin, enn. II 4,2 (= SVF II 320): οἱ μὲν σώματα μόνον τὰ ὄντα εἶναι θέμενοι καὶ τὴν οὐσίαν ἐν τούτοις μίαν τε τὴν ὕλην λέγουσι καὶ τοῖς στοιχείοις ὑποβεβλήσθαι καὶ αὐτὴν εἶναι τὴν οὐσίαν, τὰ δ' ἄλλα πάντα οἷον πάθη ταύτης, καὶ πῶς ἔχουσιν αὐτὴν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι· καὶ δὴ καὶ τολμῶσι καὶ μέχρι θεῶν αὐτὴν ἄγειν καὶ τέλος δὴ καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν ὕλην ταύτην πῶς ἔχουσιν εἶναι. διδῶσι δὲ καὶ σώμα αὐτῇ ἄποιον αὐτὴν σῶμα λέγοντες, καὶ μέγεθος δέ; cf. É. Bréhier, La Théorie.

⁴⁶⁹ Zu ἐκτείνεσθαι: cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 12; II 9 (72,18; 108,34 Kl./H.); zu συστέλλεσθαι: cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 6,9 (103,21f.; 108,34 Kl./H.); zu πάθος ὑπομένειν: cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 6 (103,24.35 Kl./H.); cf. ebd. I 12; III 3 (72,19; 157,7 Kl./H.); cf. hierzu T. E. Pollard, Johannine Christology, 254f.; J. Th. Lienhard, Contra Marcellum, 239f.; spätere Autoren wiederholen die eusebianischen Vorwürfe, cf. Hilar. Pict., de syn. (514B-151A).

⁴⁷⁰ Cf. Markell, frg. 67 (48) (197,31-33.; 198,2f. Kl./H.); ders., frg. 71 (73) (198,20-22 Kl./H.); cf. J. Th. Lienhard, Contra Marcellum, 92-94; K. Seibt, Die Theologie des Markell, 460-476.

Es heißt bei Markell: „... zeigt sich in dieser Stelle (sc. in Joh 16,13f.) nicht klar und deutlich auf unsagbare Weise die Einzigkeit, die zwar zur Dreiheit ausgedehnt ist, aber niemals ein Geteiltwerden erfährt? Denn ... wie wäre es möglich, wenn nicht die Einzigkeit, die ungetrennt ist, sich zur Dreiheit erweitert, daß ...“,⁴⁷¹ „denn richtet man seine Betrachtung auf den Geist allein, dürfte sich erweisen, daß der Logos und Gott natürlich ein und dasselbe sind; betrachtet man aber die Hinzunahme des Fleisches beim Retter, wird es scheinen, die Gottheit erweitere sich allein in der Wirkung; so daß die Einzigkeit natürlich wirklich eine ungeteilte ist.“⁴⁷²

Daß die markellische Vorstellung einer Ausdehnung oder Erweiterung der Gottheit nicht auf stoischen Grundlagen aufruht und deshalb auch nicht mit einem Wieder-Zusammenziehen verbunden ist—davon redet Markell in der Tat nicht—, versucht K. Seibt in seiner Monographie zur Theologie Markells darzulegen.⁴⁷³ Seiner Meinung nach ist die Vorstellung von der Ausdehnung der Einzigkeit zur Dreiheit aus der neupythagoreischen Zahlenlehre und Geometrie abzuleiten.⁴⁷⁴ Auch wenn PA ausgehend von den eusebschen Interpretamenten der markellischen Lehre mit seinem Hinweis auf die stoische Grundlage der gegnerischen Ansicht den Leser auf die falsche philosophische Spur gebracht hätte und auch wenn er aus dem lediglich als Verb bei Markell und Euseb belegten *πλατύνεσθαι* die substantivierte Form des *πλατυσμός* machte,⁴⁷⁵ so ist doch unstrittig, daß er mit seinen Ausführungen markellische Theologie widerlegen woll-

⁴⁷¹ Markell, frg. 67 (48) (197,31-33.198,2f. Kl./H.): ... οὐ σαφῶς καὶ φανερώς ἐνταῦθα ἀπορρήτῳ λόγῳ ἡ μονὰς φαίνεται, πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαίρεϊσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα; ... πῶς γάρ, εἰ μὴ ἡ μονὰς ἀδιαίρετος οὕσα εἰς τριάδα πλατύνοιτο, ἐγγωρεῖ ...

⁴⁷² Markell, frg. 71 (73) (198,19-22 Kl./H.): εἰ μὲν γὰρ ἡ τοῦ πνεύματος ἐξέτασις γίνοιτο μόνῃ, ἐν καὶ ταῦτόν εἰκότως ἂν ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο· εἰ δὲ ἡ κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τοῦ σωτήρος ἐξετάζοιτο, ἐνεργεῖα ἡ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ· ὥστε εἰκότως μονὰς ὄντως ἐστὶν ἀδιαίρετος.

⁴⁷³ Cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell, 460-476; ergänzend zu seinen neupythagoreischen Belegen könnte man noch auf Plotin, enn. VI 7,1 hinweisen: ... ἐκτεινόμενον μὲν γὰρ καὶ οἶον ἀπλούμενον ἔχει δεκνύναι τότε μετὰ τότε, ὁμοῦ δὲ ὄν πάν τώδε· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν αἰτίαν.

⁴⁷⁴ K. Seibt, Die Theologie des Markell, 460-476.

⁴⁷⁵ So begegnet es dann auch in der Ekthesis von Sirmium (351), Anath. VII, in: Ath., de syn. 27,3 (II 255,7f. Op.); Epiph., pan. haer. 76,6 (346,29-347,3 H./D.); Phot. et al., ep., in: Epiph., pan. haer. 72,11 (266,5f. H./D.).

te.⁴⁷⁶ Neben verschiedenen Übernahmen aus Eusebius' Schriften gegen Markell stehen in c. Ar. IV 13-15 Aussagen zur gegnerischen Lehre, die unmittelbar an Markells Lehren anknüpfen,⁴⁷⁷ andere sind eigene Markellinterpretationen oder Extrapolationen von PA, die dazu dienen sollen, in syllogistischer Argumentationsweise die Idee des Platysmos ad absurdum zu führen.⁴⁷⁸

Die verschiedenen Syllogismen sind von der Zielvorgabe der Gesamtargumentation gerahmt. Es geht PA um den Erweis, daß der Theorie vom Platysmos ein kategorialer Gottesbegriff zugrunde liegt und durch den Platysmos von einem Leiden Gottes gesprochen wird. Zur Einleitung heißt es: „Denn, was ausgedehnt ist, wurde vom verengten Zustand aus ausgedehnt, und was ausgestreckt ist vom Zustand der Zusammengezogenheit aus ausgestreckt. Es ist zwar auch dasselbe, mehr noch aber, es erduldet nichts anderes als ein Leiden.“⁴⁷⁹ Am Ende von Kapitel 13 lautet die Zusammenfassung: „Eine solche falsche Lehre kann aber nur der aufstellen, der von einem Leib Gottes redet und ihn als leidensfähig einführt; denn was ist das Sich-Ausdehnen anderes als ein Erleiden des Ausgedehntwerdens? Oder was ist das Ausgedehntwerden anderes, als daß man zuvor nicht dieser Art, sondern eingeengt ist? Denn es ist dasselbe und unterscheidet sich lediglich je nach der Zeit.“⁴⁸⁰

Zu Recht stellt PA im ersten Syllogismus die Anfrage, die das System Markells anvisiert: „Wenn nun die Einzigkeit, als sie sich ausdehnte, eine Dreiheit wurde, die Einzigkeit aber der Vater ist, die Dreiheit jedoch Vater, Sohn, Heiliger Geist, hat die Einzigkeit, als sie sich ausdehnte, jedoch zuerst ein Leiden erfahren und wurde, was sie nicht war, denn sie dehnte sich aus, weil sie nicht ausgebreitet

⁴⁷⁶ Ob wiederum auch Photin von Sirmium mitberücksichtigt wird, läßt sich nur schwer ausmachen. Wie weiter unten S. 313f. zu zeigen sein wird, wurde allerdings auch Photin die Lehre vom Platysmos vorgeworfen.

⁴⁷⁷ Cf. auch J. Slomka, *Il Quarto Discorso*, 38-45.

⁴⁷⁸ Cf. A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“*, 102.

⁴⁷⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,5-7 S.): τὸ γὰρ πλατυνόμενον ἀπὸ στενότητος πλατύνεται, καὶ τὸ ἐκτεινόμενον συνεσταλμένον ἐκτείνεται· καὶ αὐτὸ μὲν ἔστιν, πλεον δὲ οὐδὲν ἢ πάθος ὑπομένει.

⁴⁸⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,20-24 S.): ταῦτα δὲ καταψευδόμενος ἂν τις εἴποι τοῦ θεοῦ σῶμα καὶ παθητὸν αὐτὸν εἰσάγων· τί γὰρ ἔστι πλατύνεσθαι ἢ πάθος τοῦ πλατυνομένου; ἢ τί ἔστι τὸ πλατυνόμενον ἢ τὸ πρότερον μὴ τοιοῦτον, ἀλλὰ στενὸν τυγχάνον; ταῦτόν γάρ ἐστι χρόνῳ μόνον διαφέρον ἐαυτοῦ.

war.⁴⁸¹

An dieser Stelle wird in c. Ar. IV zum ersten Mal die Dreiheit erwähnt, wohl deshalb, weil auch Markell im Zusammenhang mit dem *πλατύνεσθαι* von Einzigkeit und Dreiheit spricht: „Die drei Hypostasen nämlich“, heißt es bei Markell, „wenn es sie gäbe, könnten nicht in einer Einzigkeit geeint werden, wenn die Dreiheit (τριάς) zuvor nicht ihren Ausgang von der Einzigkeit (μονάς) genommen hätte. Jenes nämlich, sagte der Heilige Paulus, werde zur Einzigkeit (μονάς) zusammengefaßt, was sich nicht in Einssein (ένότης) mit Gott befindet, in Einssein (ένότης) nämlich mit Gott befinden sich einzig der Logos und der Geist.“⁴⁸² In vorsichtiger Redeweise von einer potentiellen Dreiheit der Hypostasen („wenn es sie gäbe“)⁴⁸³ wendet sich Markell gegen Asterius und weitere Eusebianer: „Daß es drei Hypostasen gebe, sagte er (sc. Asterius) nicht einmal, sondern noch ein zweites Mal.“⁴⁸⁴ Wenn Markell zufolge nicht der Logos und der Geist zur Einzigkeit zusammengefaßt werden, weil sie sich in Einssein mit Gott befinden, sondern lediglich alles Kreatürliche,⁴⁸⁵ muß man wohl annehmen, daß die Einzigkeit auch Vater, Logos und Geist umschließt und die Begriffe „Vater“ und „Einzigkeit“ folglich nicht synonym zu verstehen sind.

Diese Schlußfolgerung ist in der Forschung zu Markell allerdings nicht unumstritten und lange diskutiert worden. F. Chr. Baur erklärte—ganz ähnlich der Annahme von PA im ersten Syllogismus von c. Ar. IV 13—, Markell identifiziere „Einzigkeit“ und „Vater“,⁴⁸⁶ Th. Zahn bestritt diese These in seiner Monographie zu Markell und legte dar,⁴⁸⁷ daß bei diesem „unter der Monas, unter ὁ θεός“⁴⁸⁸ „Vater“ und

⁴⁸¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,7-11 S.): εἰ τοίνυν ἡ μονάς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς, ἡ δὲ μονάς ἐστὶν ὁ πατήρ, τριάς δὲ πατήρ, υἱός, ἅγιον πνεῦμα, πρῶτον μὲν πλατυνθεῖσα ἡ μονάς πάθος ὑπέμεινε καὶ γέγονεν, ὅπερ οὐκ ἦν, ἐπλατύνθη γὰρ οὐκ οὐσα πλατεῖα.

⁴⁸² Markell, frg. 66 (47) (197,23-26 Kl./H.): ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὐσας ἐνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριάς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι. ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησεν μονάδι ὁ ἱερὸς Παῦλος, ὃ μὴδὲν τῇ ἐνότητι τῷ θεῷ διαφέρει· ἐνότητι γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνα; cf. M. Tetz, Markell I, 263f.; E. Schendel, Herrschaft, 113.

⁴⁸³ Cf. F. Scheidweiler, Marcell, 210f.

⁴⁸⁴ Markell, frg. 69 (50) (198,15 Kl./H.); cf. Ps.-Anthimus (Markell ?), de s. eccl. 9 (96,48f. M.); Asterius, frg. 61f. (120-122 V.).

⁴⁸⁵ Offenkundig handelt es sich um die eschatologische Zusammenfassung des Kreatürlichen.

⁴⁸⁶ Cf. F. Chr. Baur, Die christliche Lehre, 555.

⁴⁸⁷ Cf. Th. Zahn, Marcellus, 122. 142f. 148.

⁴⁸⁸ Th. Zahn, Marcellus, 142f.

„Logos“ und „Geist“ zu verstehen seien und daß zwar „dasjenige innergöttliche Verhältnis, auf welches allein Marcell die Dreizahl glaubt anwenden zu dürfen, ein geschichtlich gewordenes, durch den Weltzweck Gottes bedingtes ist“, daß aber das, was „in der Geschichte sich offenbart, ... Gottes ewiges Wesen selbst (ist), welches an und für sich schon jene Mannigfaltigkeit in sich schließt, die in Welterschöpfung und Erlösung hinaustritt“.⁴⁸⁹ W. Möller folgt Th. Zahn in seiner Rezension zu dessen Markellbuch hierin nicht uneingeschränkt. Zunächst ist ihm der „Unterschied des Vaters und des Logos als δύνανμις ein so sehr in die Einheit hineingezogener, und der Logos als δύνανμις so sehr das Wesen des Vaters selbst mit ausmachend, ... daß Marcell die Begriffe πατήρ und θεός auch wieder für einander setzen kann, und der Unterschied von Monas und Vater in der That ein fast verschwindender wird“;⁴⁹⁰ außerdem scheint W. Möller für den Geist, „für das dritte Moment dieser Trias jede immanente Distinction zu fehlen“.⁴⁹¹ Dennoch folgt A. Stegmann uneingeschränkt der Meinung Th. Zahns.⁴⁹² W. Gericke versucht zu vermitteln und schreibt: „Marcell selbst scheint sich in seinem Buche über diese Frage nicht ausdrücklich geäußert zu haben“. Mit Blick auf Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 fügt er hierzu an, Markell sei sich „über diesen Punkt nicht klar oder will es ... auch gar nicht“;⁴⁹³ legt dann aber anhand einer Untersuchung des Sprachgebrauchs von „Einzigkeit“ und „Vater“ in den Markellfragmenten dar, daß Markell beide Begriffe nicht gleichsetzt.⁴⁹⁴ K. Seibt stimmt W. Gericke diesbezüglich zu, korrigiert aber sein Ergebnis in folgendem Punkt: Falsch sei es, zwischen μονάς und πατήρ so zu differenzieren, als sei der Vater eine rein ökonomische Größe,⁴⁹⁵ und er setzt entgegen, daß θεός keine additive Größe ist, sondern der Vater, der Logos und der Geist jeweils der ‘ganze’ θεός sind.⁴⁹⁶

Die Einzigkeit ist für Markell also vermutlich in dem Sinne Ursprung der Dreiheit, als Vater oder Gott, Logos und Geist die Ein-

⁴⁸⁹ Th. Zahn, Marcellus, 154.

⁴⁹⁰ W. Möller, Rez. zu Th. Zahn, Marcellus (1867), 160.

⁴⁹¹ W. Möller, Rez. zu Th. Zahn, Marcellus (1867), 163.

⁴⁹² Cf. A. Stegmann Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 102.

⁴⁹³ W. Gericke, Marcell, 115.

⁴⁹⁴ W. Gericke, Marcell, 114-121. Ungeprüft und uneingeschränkt übernimmt J. Slomka, Il Quarto Discorso, 40-42 die Ergebnisse Gericke's und betrachtet auf ihrer Grundlage die Ausführungen in c. Ar. IV 13-15.

⁴⁹⁵ K. Seibt, Die Theologie des Markell, 331.

⁴⁹⁶ K. Seibt, Die Theologie des Markell, 331.

zigkeit sind und die Dreiheit keine solche dreier Hypostasen ist. Ob Vater, Logos und Geist in der Einzigkeit aber als Dreiheit zu verstehen sind, muß eher bezweifelt werden.⁴⁹⁷ Denn die Rede vom „Ausgang der Dreiheit von der Einzigkeit“ spricht dafür, daß Gott oder Vater, Logos und Geist vor dem Werden der Schöpfung nur Einzigkeit sind, wie sie auch nach Abschluß der Ökonomien wiederum nur Einzigkeit sein werden. Denn dem Sein nach waren sie vor den Ökonomien, bleiben sie in den Ökonomien und sind sie nach den Ökonomien eins; da es aber ein differenzierendes Wirken lediglich in den Ökonomien gibt, läßt sich außerhalb derselben nur seinsmäßiges Einssein und keinerlei Differenzierung denken. Gott oder Vater, Logos und Geist sind wirklich ein und dasselbe und werden erst energetisch zur Dreiheit, wobei sie dem Sein nach zugleich eins bleiben. Um diese Vorstellung von der Einzigkeit von Gott oder Vater, Logos und Geist zu verteidigen, diskutiert Markell biblische Texte und heilsgeschichtliche Daten, die von den Gegnern zur Rechtfertigung ihrer Drei-Hypostasen-Theologie tatsächlich verwendet wurden oder wenigstens möglicherweise hierfür haben benutzt werden können. Markell schreibt: „Wenn der Logos folglich erwiesenermaßen aus dem Vater selbst ausgegangen ist und zu uns gekommen ist, der Heilige Geist aber, wie auch Asterius bekannte, ‘vom Vater ausgeht’ (Joh 15,26), und wiederum der Retter vom Geist sagt: ‘Er wird nicht aus sich selbst reden, sondern das, was er hören wird, wird er sagen und wird euch das Kommende verkünden. Jener wird mich verherrlichen, denn von dem, was mein ist, wird er nehmen und euch verkündigen’ (Joh 16,13f.), zeigt sich in dieser Stelle nicht klar und deutlich auf unsagbare Weise die Einzigkeit, die zwar zur Dreiheit ausgedehnt ist, aber niemals ein Geteiltwerden erfährt? Denn ... wie wäre es möglich, wenn nicht die Einzigkeit, die ungrenzt ist, sich zur Dreiheit erweitert ...“⁴⁹⁸

Nach Markell ist die Dreiheit nicht eine solche dreier Hypostasen, die die Einzigkeit teilen würde, noch ist die Dreiheit ursprünglich.

⁴⁹⁷ Diesbezüglich scheint mir K. Seibt nicht genügend zu differenzieren.

⁴⁹⁸ Markell, frg. 67 (48) (197,27-33.198,2f. Kl./H.): εἰ τοίνυν ὁ λόγος φαίνεται ὅτι ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς ἐξεληθὼν καὶ πρὸς ἡμᾶς ἐληλυθὼς, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς καὶ Ἀστέριος ὁμολόγησεν, παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, αὐθὺς τε ὁ σωτὴρ φησιν περὶ τοῦ πνεύματος ὅτι ‘οὐκ ἀφ’ ἑαυτοῦ λαλήσει, ἀλλ’ ὅσα ἀκούσει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. ἐκεῖνός με δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν’ (cf. Joh 16,13f.), οὐ σαφὲς καὶ φανερώς ἐνταῦθα ἀπορρήτω λόγῳ ἡ μονὰς φαίνεται, πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα; ... πῶς γάρ, εἰ μὴ ἡ μονὰς ἀδιείρετος οὕσα εἰς τριάδα πλατύνειτο ...

Ursprünglich ist nur die Einzigkeit von Gott oder Vater, Logos und Geist, die sich zur Dreiheit anläßlich der Ökonomien ungeteilt ausdehnt.

Was Markell demnach mehr im Nebensatz und mit einer gewissen Vorsicht in einem geheimnisvollen Wort und in einer antiastorianischen *argumentatio ad hominem* formuliert, greifen Eusebius und deutlicher noch PA auf und diskutieren dies, als sei es eines der zentralen gegnerischen Themata. Eusebius stellt gegen die markellische Theorie seine eigene Lehre von der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist,⁴⁹⁹ bei welcher der Vater dem Sohn vorausgeht und der Sohn erst existiert, nachdem er vor den Äonen vom Vater gezeugt wurde, und der heilige Geist ein Geschöpf ist. Seiner Meinung nach braucht man eine Mehrzahl der Hypostasen nicht zu scheuen. Betrachtet man die gesamte Passage der Widerlegung in c. Ar. IV 13-15 und sieht man insbesondere auf die Mitte der Argumentation in c. Ar. IV 14 und auf deren Ende in c. Ar. IV 15, so wird deutlich, daß PA wiederum nicht nur Markell angreift, sondern Markells Ansatz auch im Licht der Gegenmeinung der „Arianer“ diskutiert und wiederum beide Ansätze kritisiert.⁵⁰⁰

Im ersten, bereits zitierten Syllogismus von PA wird im Konditionalsatz korrekt Markells Theologie referiert.⁵⁰¹ Die Einzigkeit erweitert sich und wird Dreiheit. Der Inhalt des Hauptsatzes aber mit der Gleichsetzung von „Vater“ und „Einzigkeit“ und „Vater, Sohn, Heiligem Geist“ und „Dreiheit“ ist eine spekulative Variatio von PA. Würde sie zutreffen, dann, so brandmarkt PA die Aporie, würde die Einzigkeit eine Veränderung erleiden. Denn die Einzigkeit würde durch die Ausdehnung zur Dreiheit werden, was sie zuvor nicht war. Obwohl Markell diese Meinung nicht vertritt, was PA wohl annimmt, so zielt seine Kritik doch auf einen problematischen Punkt in Markells System, nämlich auf die Zuordnung von Einzigkeit und Dreiheit. Daß sie Markell nicht treffen kann, hängt an der subtilen—vom Theologen mißachteten—Unterscheidung Markells zwischen der ursprünglichen Einzigkeit von Vater, Logos und Geist und der ökonomischen Dreiheit von Vater, Sohn und Geist, die nichts anderes ist als eine ökonomische Entfaltung der weiterhin ja seinshaft bestehenden Einzigkeit.

Insofern Markell die Einzigkeit nicht monadisch als Vater ohne

⁴⁹⁹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 22 (133,2f. Kl./H.).

⁵⁰⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 14; 15 (58,18; 60,8 S.).

⁵⁰¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,7-11 S.).

Logos und Geist versteht und eine ökonomische Dreiheit nicht als eine die Einzigkeit trennende Dreiheit dreier Hypostasen konzipiert, liegen die Ansätze des Markell und des PA gar nicht weit auseinander. Doch nicht nur der Polemik wegen, sondern, wie gleich zu zeigen sein wird, auch der Logik wegen, stellt PA nicht die eigene Übereinstimmung mit Markell, sondern die Differenz zu seinem Gegner heraus.

Auch der nächste Syllogismus beruht auf der Annahme, daß der Gegner „Einzigkeit“ und „Vater“ gleichsetzt, die Dreiheit aber mit Vater, Sohn und Geist. Denn PA zufolge ergibt sich als eine zweite Aporie aus diesem Ansatz ein glatter Sabellianismus: „Ferner wurde, wenn die Einzigkeit sich zur Dreiheit ausdehnte, die Dreiheit aber Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, folglich Sabellius entsprechend derselbe Vater, Sohn und Geist, es sei denn die von ihm genannte Einzigkeit sei etwas anderes als der Vater.“⁵⁰² Die Ausnahme, von der PA am Ende spricht, besagt, wie der Folgetext zeigt,⁵⁰³ daß die Einzigkeit der Existenz der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist als deren Ursache vorausgedacht würde. Wäre dem so, argumentiert er weiter, „hätte man nicht von Ausdehnen sprechen dürfen, sondern davon, daß die Einzigkeit die Schöpferin von Dreien ist, so daß die Einzigkeit existiert, dann aber auch Vater, Sohn und Heiliger Geist (existieren).“⁵⁰⁴ Im folgenden greift PA aber auch die originär markellische Vorstellung von einer Einzigkeit auf, die zwar Vater, Sohn⁵⁰⁵ und Geist ist, aber erst in den Ökonomien zur Dreiheit wird: „Denn wenn diese (sc. die Einzigkeit) sich ausdehnte und sich ausstreckte, ist sie es, die ausgestreckt wird. Und als ausgedehnte Dreiheit ist sie keine Einzigkeit mehr, da sie als eine Einzigkeit nämlich keine Dreiheit war. Folglich waren auch, als der Vater war, Sohn und Geist nicht, als er aber diese wurde, ist er nicht mehr nur Va-

⁵⁰² Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,11-14 S.): ἔπειτα εἰ αὐτὴ ἡ μονὰς ἐπλατύνθη εἰς τριάδα, τριάς δέ ἐστιν πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, ὁ αὐτὸς ἄρα πατὴρ γέγονε καὶ υἱὸς καὶ πνεῦμα κατὰ Σαβέλλιον, ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ (ἡ ist gegen A. Stegmann hinzuzufügen) λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα.

⁵⁰³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,14-24 S.).

⁵⁰⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,14-16 S.): οὐκ ἔτι οὖν πλατύνεσθαι ἔδει λέγειν, ἀλλ' ἡ μονὰς τριῶν ποιητικὴ, ὥστε εἶναι μονάδα, εἶτα καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα.

⁵⁰⁵ PA spricht nicht vom Logos, sondern vom Sohn, trägt hier aber wohl eigenen Sprachgebrauch ein.

ter.⁵⁰⁶ Wenn sein Gegner die Dreiheit in Bezug auf das göttliche Sein als Widerspruch zur Einzigkeit betrachtet, dann sieht PA nicht, wieso in Bezug auf die Ökonomie nicht derselbe Widerspruch herrscht. Denn es ist dieselbe Einzigkeit, die sich ausdehnt. Dieser Einwand aber ist das grundlegende Argument gegen jegliche rein ökonomisch gedachte Differenzierung Gottes. Nur wenn Gottes Wirken nach außen dem inneren göttlichen Leben entspricht, gibt es PA zufolge eine widerspruchsfreie Lösung. Sind also Vater, Sohn und Geist nicht bereits in Gott drei und eins, können sie nicht außerhalb Gottes drei werden und zugleich eins bleiben. Wenn die Dreiheit der Einzigkeit ursprünglich widerspricht, widerspricht auch die Einzigkeit der energetisch durch Ausweitung entstandenen Dreiheit. Es bleibt, was in c. Ar. IV 1-4 ausführlich dargelegt wurde, daß Einzigkeit und Dreiheit nicht als sich ausschließende Größen sondern als einander abstammungsmäßig bedingende Größen aufgefaßt werden müssen.⁵⁰⁷ Die gegnerische Lehrmeinung beruht PA nach auf einem logisch falschen Fundament oder setzt, wie anfangs ausgeführt, einen kategorialen, Leiden involvierenden Gottesbegriff voraus.⁵⁰⁸ Letzteres weist auf die anfängliche Rückführung der gegnerischen Theorie auf die Stoa hin und deckt sich mit dem Einwand, den auch Eusebius gegenüber Markell erhebt: „Aber so sehr der jenseits von allem seiende Gott der Natur nach dem erdverbundenen Fleisch fremd und von diesem abgesondert ist, so muß auch die Art, dergemäß der Vater den Sohn zeugte, dem Werden von Körpern gegenüber als fremd konzipiert werden. Denn er brachte ihn zur Subsistenz, nicht, indem er etwas preisgab und auch nicht, indem er sich änderte, oder auch leidend sich bewegte, oder auch irgendetwas, was in Zusammenhang mit uns gebracht wird, erduldet. Denn er war kein Leib, so daß ihm ein Ausfluß, eine Minderung, eine Streckung, eine Veränderung, eine Wendung, ein Fluß, ein Teil oder ein Leid zuzuschreiben wäre.“⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,16-20 S.): εἰ γὰρ ἐπλατύνθη αὐτὴ καὶ ἐξέτεινεν ἑαυτήν, αὐτὴ ἂν εἶη, ὅπερ ἐξετάθη. καὶ τριάς μὲν πλατυνθεῖσα οὐκ ἔτι μονάς ἐστίν· μονάς δὲ οὐσα οὐπω ἦν τριάς. καὶ ὁ πατὴρ ἄρα ὦν οὐπω ἦν υἱὸς καὶ πνεῦμα· γενόμενος δὲ ταῦτα, οὐκ ἔτι πατὴρ μόνον ἐστίν.

⁵⁰⁷ Cf. die Ausführungen in Kapitel 3 zur Theologie von c. Ar. IV.

⁵⁰⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 (57,20-24 S.): ταῦτα δὲ καταγευδόμενος ἂν τις εἴποι τοῦ θεοῦ σῶμα καὶ παθητὸν αὐτὸν εἰσάγων· τί γάρ ἐστι πλατύνεσθαι ἢ πάθος τοῦ πλατυνομένου; ἢ τί ἐστι τὸ πλατυνόμενον ἢ τὸ πρότερον μὴ τοιοῦτον, ἀλλὰ στενὸν τυγχάνον; ταῦτόν γάρ ἐστι χρόνῳ μόνον διαφέρον ἑαυτοῦ.

⁵⁰⁹ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 12 (72,12-19 Kl./H.): ὅσῳ δὲ τῆς γεώδους σαρκὸς ὁ ἐπέκεινα τῶν ὅλων θεὸς ἀπηλλοτριώται καὶ ἀπεσχοίνισται τῇ

In einem weiteren Schritt⁵¹⁰ bringt PA drei Schriftbeispiele, die belegen sollen, daß die zuvor eingeräumte Ausnahme nicht möglich ist, sondern der Platysmos erstens zeitliche und körperliche Kategorien impliziert und zweitens voraussetzt, daß derjenige, der sich ausdehnt, vor und bei der Ausdehnung derselbe ist. Die Veränderung vom Zustand der Einengung und der des Zusammengezogenenseins zu dem des Ausgedehntseins und auch die Selbigkeit dessen, der sich ausdehnt oder ausgedehnt wird, ist PA nach angezeigt in 2 Kor 6,12f.: „Eng ist nicht der Raum, den ihr in uns habt ..., aber dehnt auch euch aus“, in 2 Kor 6,11: „Unser Herz hat sich ausgedehnt“ und in Gen 9,27: „Gott dehne aus für Jakob“.⁵¹¹ In den ersten beiden dem Korintherbrief entnommenen Beispielen sieht PA die Identität dessen gewahrt, der sich ausdehnt, obwohl das Ausdehnen von den Korinthern, also von Geschöpfen, ausgesagt ist. Im dritten Text, dem Beispiel aus dem Buch Genesis, ist das Ausdehnen zwar Gott zugeschrieben, allerdings nicht im Sinne eines Sich-Ausdehnens, sondern objektgerichtet, Gott dehnt aus „für Jakob“.

Offen ist, ob PA diese Schriftverse selbst in die Diskussion einbringt oder ob sie ihm als Schriftverse bereits bei einem seiner Gegner begegnet sind. Für einen eigenen Beitrag spricht, daß keiner der Verse bei Asterius, Markell oder Eusebius anklängt.

Die Einzigkeit dehnt also (etwas) für andere aus, dann wirkt sie objektbezogen, oder sie dehnt für sich selbst aus, dann ist sie Kreatur und fallen Objekt und Subjekt zusammen.⁵¹² Da die Objekte aber Sohn und Geist sind, nicht Vater—gleich, ob sie vorökonomisch in der Einzigkeit mitgedacht werden oder nicht—, wäre auch die Einzigkeit nur Sohn und Geist, nicht Vater, was offenkundig aporetisch ist.

Wenn der Gegner solche widersinnige Wirkung der Ausdehnung

φύσει, τοσούτω χρή νοεῖν καὶ τῆς τῶν σαρκῶν γενέσεως ἀπηλλοτριῶσθαι τὸν τρόπον, καθ' ὃν ὁ πατὴρ ἐγέννα τὸν υἱόν. οὐ γάρ τι προιεμένος οὐδ' ἄλλοιούμενος οὐδὲ γε παθητικῶς κινούμενος οὐδ' ὅλως τι τῶν ἡμῖν συνεγνωσμένων ὑπομένων, ὑφίστη αὐτόν. οὐδὲ γὰρ σῶμα ἦν, ὡς ἀπόρροιαν ἢ μείωσιν ἢ ἔκτασιν ἢ μεταβολὴν ἢ τροπὴν ἢ ῥοήν ἢ μέρος ἢ πάθος ἐπ' αὐτῷ λογίσασθαι; cf. ganz ähnlich ebd. II 6 (103,24f. Kl./H.), cf. hierzu: A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 102.

⁵¹⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,1-11 S.).

⁵¹¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,1-9 S.).

⁵¹² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,9-12 S.): εἰ μὲν οὖν ἡ μονὰς ἐπλάτυνεν, ἄλλοις ἂν ἐπλάτυνεν· εἰ δὲ αὐτῇ ἐπλάτυνεν, αὐτῇ ἂν εἴη, ὅπερ ἐπλάτύνθη. τί δὲ ἐστὶν ἢ ὁ υἱὸς καὶ πνεῦμα ἅγιον; das unmittelbare Befragen des Gegners unterstreicht, was bereits aufgrund des Inhalts festgestellt wurde: PA nimmt direkt gegnerische Theologie in den Blick, ein weiterer Hinweis, daß er in einer lebendigen Diskussion mit den Gegnern steht.

aber ablehnt, muß er gefragt werden, welchen Grund und welche Wirkung die Ausdehnung überhaupt habe. Die Antwortmöglichkeiten, die PA im folgenden durchspielt, basieren auf der noch nicht definitiv beantworteten Frage, ob Logos und Geist nun in der Einzigkeit (zusammen mit dem Vater) mitzudenken sind oder nicht und erst nach der Ausdehnung der mit dem Vater gleichgesetzten Einzigkeit hinzukamen.

Zunächst eröffnet PA das folgende Argument mit einer Doppelfrage: „Es ist aber gut, den, der solcherlei sagt, zu fragen: Welches ist die Wirkung einer solchen Ausdehnung? Oder ... warum überhaupt hat sie (sc. die Einzigkeit) sich ausgedehnt?“⁵¹³ Die Frage nach der Wirkung setzt diejenige nach Grund und Ursache voraus. Denn wenn die Ausdehnung an der Einzigkeit nichts verändert hätte, wenn die Einzigkeit nach den Schriftbeispielen dieselbe geblieben wäre, dann, so wurde bereits dargelegt, wäre die Rede von der Ausdehnung sinnlos. Ist die Einzigkeit aber nicht mehr dieselbe, was Markell im Hinblick auf das Wirken, nicht auf das Sein der Einzigkeit zugibt, dann stellt sich—abgesehen von der ersten Frage, ob Veränderlichkeit überhaupt ausgesagt werden darf—die weitere Frage, ob die Ausdehnung nicht eine Veränderung der Einzigkeit ist, für die man einen Grund anzugeben hat: „Denn das, was nicht dasselbe bleibt, sondern später ausgedehnt ist, besitzt notwendigerweise einen Grund, weswegen es sich auch ausgedehnt hat.“⁵¹⁴

PA zählt nun drei Gründe auf, die für eine solche Ausdehnung der Einzigkeit denkbar sind, und diskutiert sie: Die Einzigkeit hat sich ausgedehnt,

1. damit Logos und Geist zusammen mit der Einzigkeit sind;⁵¹⁵
2. wegen der Menschwerdung;⁵¹⁶
3. wegen der Schöpfung.⁵¹⁷

Ohne auf alle Überlegungen im einzelnen einzugehen, macht ein Vergleich mit der Theologie Markells deutlich, daß PA mit allen drei Varianten die markellische Lehre von der Einzigkeit und ihrer Ausdehnung zur Dreiheit anvisiert. Bei allen drei Varianten steht neben dem Platysmos aber auch die markellische Lehre vom Logos (und

⁵¹³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,12-14 S.): ἐρέσθαι δὲ αὐτὸν τοιαῦτα λέγοντα καλόν· τίς ἡ ἐνέργεια τοῦ τοιοῦτου πλατυσμοῦ; ἢ ... διὰ τί ὅλως ἐπλατύνθη;

⁵¹⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,14f. S.): τὸ γὰρ μὴ μένον τὸ αὐτό, ἀλλ' ὕστερον πλατυνόμενον, ἔχειν ἀνάγκη δεῖ τὴν αἰτίαν, δι' ἣν καὶ ἐπλατύνθη.

⁵¹⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,15-20 S.).

⁵¹⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,20-59,5 S.).

⁵¹⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (59,5-13 S.).

Geist) im Hintergrund, der anfangs in Gott und mit Gott zusammen ist und der anlässlich von Schöpfung und Menschwerdung aus Gott hervorgegangen ist. In Markells Fragment 52 (70) heißt es: ἵν' ἐν μὲν τῷ φῆσαι 'ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος' (Joh 1,1a) δείξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον· ἀρχὴ γὰρ ἀπάντων τῶν γεγονότων ὁ θεὸς 'ἐξ οὗ τὰ πάντα' (1 Kor 8,6), ἐν δὲ τῷ 'καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν' (Joh 1,1b) ἐνεργεῖα πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον· 'πάντα' γὰρ 'δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν' (Joh 1,3), ἐν δὲ τῷ θεὸν εἶναι τὸν λόγον (cf. Joh 1,1c) εἰρηκέναι μὴ διαιρεῖν τὴν θεότητα, ἐπειδὴ ὁ λόγος τε ἐν αὐτῷ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ λόγῳ· 'ἐν ἐμοί' γὰρ φησιν 'ὁ πατήρ, κἀγὼ ἐν τῷ πατρὶ' (Joh 10,38).⁵¹⁸ Dem Fragment ist zu entnehmen, daß Markell annimmt, daß in Gott als dem Ursprung der Logos als Vermögen ist, was mit Joh 1,1a und 1 Kor 8,6 begründet wird. In Joh 1,1b liest er das energetische Heraustreten des Logos aus Gott und dessen Gegenübertreten zu Gott, welches nach Joh 1,3 aufgrund der Mittlerschaft geschieht. Offen ist, ob wegen der Schöpfungsmittlerschaft oder wegen der Heilsmittlerschaft oder wegen beidem. Mehrfach ist auch in weiteren Markellfragmenten belegt, daß der Ausgang des Logos „unsertwegen“ und „unserer Rettung wegen“ erfolgte.⁵¹⁹ In Joh 1,1c sieht Markell angezeigt, daß der ökonomische Ausgang des Logos zugleich bedeutet, daß der Logos Gott bleibt und die Gottheit nicht zerrissen wird, da auch Joh 10,38 von einem In-Sein des Vaters im Logos und von einem In-Sein des Logos im Vater spricht. Wie zu erkennen ist, bietet Markells Theologie, insbesondere Fragment 52 (70), Ansätze gerade für die drei vom Theologen diskutierten Optionen—wenn auch in umgekehrter Reihenfolge—für die Erweiterung der Einzigkeit. Markell lehrt den Platysmos wegen der Erläuterung der Schöpfung, wegen der Deutung der Menschwerdung (und Rettung) und um mit ihm zu begründen, daß Logos (und Geist) trotz der Ökonomien und wegen der Ökonomien dem Sein nach eins ist mit dem Vater. Daß PA nun nicht mehr von „Sohn“ und „Geist“, sondern statt dessen von „Logos“ und „Geist“ spricht, ist nur ein weiterer Hinweis darauf, daß er sich in diesem Part seiner Widerlegung enger als zuvor an die markellischen Texte hält.

Bei der ersten Variante zitiert PA zustimmend Markells Position, nach der Logos und Geist nicht später sind, sondern immer mit Gott

⁵¹⁸ (194,10-15 Kl./H.).

⁵¹⁹ Cf. Markell, frg. 67 (48); 116 (104); (117 (105); 119 (107) (197,27-33; 210,1.6-8; 211,15f. Kl./H.); cf. J. Slomka, *Il Quarto Discorso*, 43.

zusammen sind. Die Kritik bezieht sich lediglich darauf, daß bei der Annahme einer ewigen Existenz von Logos und Geist die Rede von einer Einzigkeit und einem Ausgedehntwerden der Einzigkeit überflüssig ist. Interessanterweise gibt PA auch den Grund für diese markellische Lehre an, der zeigt, daß Markell einen Gutteil seiner Auffassungen speziell gegen die vom Theologen hier als „Arianer“ bezeichneten eusebianischen Gegner entwickelt hat: „... damit Gott nicht den Arianern entsprechend nicht vernunftbegabt ist.“⁵²⁰

Die Gegenüberlegung von PA zur Rede vom Platysmos, welcher eine nicht monadische Einzigkeit zur Voraussetzung hat, lautet: Wenn aber—was Markells Auffassung korrekt wiedergibt,—Logos und Geist immer in der Einzigkeit sind, so wäre auch die Ausdehnung immer und Gott wäre anfangs nicht nur einfach einzig.⁵²¹

Die zweite Variante lautet: „Wenn sie (sc. die Einzigkeit) sich aber wegen der Menschwerdung ausgedehnt hat und damals zur Dreiheit wurde, war sie folglich vor der Menschwerdung noch nicht Dreiheit. Dann aber erweist es sich, daß der Vater sowohl, als er Fleisch wurde, wenn er selbst die Monas ist, sich im Menschen ausdehnte, als auch im übrigen wohl Einzigkeit, Fleisch und, als drittes, Geist sein wird, wenn er sich nämlich selbst ausdehnte; es wird aber auch nur dem Namen nach eine Dreiheit sein.“⁵²² Die sabellianische Schlußfolgerung einer rein begrifflichen Trinität führt PA auf die bereits zuvor ausgeführte Annahme zurück, daß Logos und Geist nicht in der Einzigkeit existierten, sondern nachträglich erst entstanden, und damit die Einzigkeit lediglich den Vater meinen kann.⁵²³ Daß dies aber nicht unbedingt von seinem Gegner gelehrt wurde, belegt die doppelte Wendung εἶγε αὐτός ..., mit der subtil lediglich auf die Möglichkeit einer solchen Annahme hingewiesen wird. Mit seiner Überlegung bezüglich der zweiten Variante greift PA einen kritischen Punkt

⁵²⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,18 S.): ... ἵνα μὴ ἄλογος ὁ θεὸς κατὰ τοὺς Ἀρειανούς.

⁵²¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,15-20 S.): εἰ μὲν οὖν ἵνα λόγος καὶ πνεῦμα συνῇ αὐτῷ, περιττὸν τὸ λέγειν μονάς, εἴτα ἐπλατύνθη. οὐ γὰρ ὕστερον λόγος καὶ πνεῦμα, ἀλλ' αἰεὶ, ἵνα μὴ ἄλογος ὁ θεὸς κατὰ τοὺς Ἀρειανούς. ὥστε εἰ αἰεὶ ἦν λόγος καὶ πνεῦμα, αἰεὶ πλατεῖα καὶ οὐ πρῶτον μονάς. εἰ δὲ ὕστερον ἐπλατύνθη, ὕστερον καὶ λόγος.

⁵²² Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (58,20-59,5 S.): εἰ δὲ διὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐπλατύνθη καὶ γέγονε τότε τριάς, ἄρα πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως οὐπω ἦν τριάς. φανήσεται δὲ ὁ πατὴρ καὶ γεγονώς σὰρξ, εἶγε αὐτὸς μονάς ὢν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐπλατύνθη· καὶ τάχα λοιπὸν μονάς ἔσται καὶ σὰρξ καὶ, τὸ τρίτον, πνεῦμα, εἶγε αὐτὸς ἐπλατύνθη· ἔσται δὲ καὶ ὀνόματι μόνον τριάς.

⁵²³ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 102f.

aus Markells System heraus. Wenn die Einzigkeit eine Dreiheit nicht dem Sein nach ist, sondern lediglich dem Wirken nach, und wenn sie auch während der Ökonomie dem Sein nach Einzigkeit bleibt, ist sie dann wirklich Dreiheit? PA antwortet: Nein! Ein Hervorgang, der kein solcher eines substantiellen, vom Vater unterschiedenen und nicht nur eins mit ihm seienden Logos ist, führt zu sabellianischem Modalismus.

Die dritte Variante, daß die Einzigkeit anläßlich der Schöpfung zur Dreiheit wurde, beurteilt PA von vorneherein als ungereimt.⁵²⁴ PA folgert daraus: Die Einzigkeit bedarf für die Schöpfung nicht der Ausdehnung. Anders von Gott zu denken oder zu sprechen, wäre gottlos.⁵²⁵ Im Rückgriff auf frühere Ausführungen⁵²⁶ argumentiert PA noch einmal gegen die Zeitlichkeit der Ausdehnung, die mit ihr verbundene Konkurrenz von Einzigkeit und Ausdehnung und deren Auswirkung auf das Schöpfungskonzept. Wenn die Dreiheit nicht konkurrenzlos zur Einzigkeit gehört, sondern die Ausdehnung anläßlich der Schöpfung geschieht, dann hört die Schöpfung auf, wenn nach der Vollendung anstelle der Ausdehnung wiederum nur die Einzigkeit sein wird. Das Argument vom Aufhören der Schöpfung als auch der Begriff der Vollendung wurden weiter oben als Entlehnungen von Eusebius erwiesen, die in dessen antimarkellischen Erwiderungen wiederholt begegnen.⁵²⁷

In Zusammenfassung der diskutierten drei markellischen Möglichkeiten eines Grundes für den Platysmos, dessen Entwicklung offenkundig durch die Gegnerschaft zu Markell provoziert worden war, formuliert PA: „Auf solcherlei Ungereimtheiten nun aber wird man stoßen, wenn gesagt wird, die Einzigkeit dehne sich aus in eine Dreiheit.“⁵²⁸

⁵²⁴ Cf. Markell, frg. 58f. (98; 88) (195,9-196,2 Kl./H.); cf. weiter oben zu c. Ar. IV 11.

⁵²⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (59,5-9 S.): εἰ δὲ διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη, ἄτοπον. δυνατόν γάρ ἦν καὶ μονάδα μένουσαν αὐτὴν πάντα ποιεῖν· οὐ γὰρ ἐνδεὴς ἦν πλατυσμοῦ ἢ μονὰς οὐδὲ ἀσθενὴς ἦν πρὸ τοῦ πλατυνθῆναι. ἄτοπον γὰρ καὶ ἀσεβὲς τοῦτο γε ἐπὶ θεοῦ νοεῖν καὶ λέγειν; ganz ähnlich argumentiert PA auch in c. Ar. IV 1-7.

⁵²⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 13 und die Diskussion dieser Stelle weiter oben.

⁵²⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 14 (59,9-13 S.): εἰ γὰρ διὰ τὴν κτίσιν ἐπλατύνθη, ἕως δὲ μονὰς ἦν, οὐκ ἦν ἡ κτίσις· πάλιν δὲ ἔσται μετὰ τὴν συντέλειαν μονὰς ἀπὸ πλατυσμοῦ· ἀναιρεθήσεται καὶ ἡ κτίσις. ὥσπερ γὰρ διὰ τὸ κτίσαι ἐπλατύνθη, οὕτως παυομένου τοῦ πλατυσμοῦ παύσεται καὶ ἡ κτίσις.

⁵²⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,14f. S.): τοιαῦτα μὲν οὖν ἄτοπα ἐκ τοῦ πλατύνεσθαι λέγειν εἰς τριάδα τὴν μονάδα ἀπαντήσκει.

2.3 Drei Varianten der Unterscheidung von Logos und Sohn: Ps.-Ath., c. Ar. IV 15-36 (59,15-87,2 S.)

2.3.1 Darstellung der drei Positionen zur Unterscheidung von Logos und Sohn und grundsätzliche Überlegungen dagegen: Ps.-Ath., c. Ar. IV 15-19 (59,18-65,27 S.)

In den Kapiteln 1-4 und 8-10 wurde mit Blick auf Asterius, Markell (und Photin) und Eusebius immer wieder die Identität von Logos, Kraft, Weisheit, Sohn und Christus herausgestellt und das Verhältnis von Vater und Sohn reflektiert. PA kommt mit c. Ar. IV 15-36 auf sein Anfangsthema zurück, daß Logos und Sohn oder Christus nicht getrennt werden dürfen, sondern dieselben sind.⁵²⁹ Im Unterschied zu den ersten Kapiteln der Schrift konzentriert er sich nun aber im Nachgang zur Diskussion des Platysmos auf die markellische Theorie von der Ausdehnung der Einzigkeit zur Dreiheit und des energetischen Hervorgangs des Logos: „Wenn aber diejenigen, die dieses sagen (sc. die den Platysmos lehren), vermessen sind, Logos und Sohn zu trennen und zu sagen, der Logos sei der eine, der Sohn aber sei ein anderer, und der Logos sei früher, der Sohn später, wohlan, so wollen wir uns auch darüber klar werden.“⁵³⁰

Auf welch' unterschiedliche Weisen die Trennung zwischen Logos und Sohn gedacht wird, zeigt PA im folgenden Gedankengang.

Er kann drei verschiedene Positionen aufzählen:⁵³¹

1. Der *Mensch*, den der Retter annahm, ist der *Sohn*.
2. Die Verbindung von *Mensch und Logos* ist der *Sohn*.
3. Der *Logos* wurde, als er Mensch wurde, *Sohn*.

Sind die drei verschiedenen Anschauungen auch drei verschiedenen Personen(gruppen) zuzuschreiben? Die Frage läßt sich nicht bereits mit dem Hinweis darauf verneinen, daß eine streng systematische Di-

⁵²⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1f. 4. 8-10 (43,1-44,16; 45,19-46,11; 47,25-49,5; 52,12-54,13 S.).

⁵³⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,15-18 S.): ἐπειδὴ δὲ οἱ τοῦτο λέγοντες τολμῶσι διαρῆναι λόγον καὶ υἱὸν καὶ λέγειν ἄλλον μὲν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τὸν υἱόν, καὶ πρότερον μὲν εἶναι τὸν λόγον εἴτα τὸν υἱόν, φέρε· καὶ περὶ τούτων ἴδωμεν.

⁵³¹ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 103.

airesis vorliegt (Mensch = Sohn, oder Logos + Mensch, oder Logos). Sie läßt sich aber auch nicht einfach mit „Nein“ beantworten, weil die drei Positionen in c. Ar. IV so eingeführt werden, als seien sie von Mitgliedern einer einzigen Gruppe sukzessive vorgetragen worden. Zu sehr klingt das polemische Interesse von PA durch, die Gegner als Verteidiger zu kennzeichnen, die sich auf dem Rückzug befinden und sich dabei in immer neue Aporien verstricken. Zur Überleitung von der Widerlegung der ersten Position zu derjenigen der zweiten heißt es: ἐν τούτοις δὴ αἰσχυνόμενοι, εἰς ἕτερον καταφεύγουσι καὶ φασι μὴ τὸν ἄνθρωπον καθ' ἑαυτόν, ὃν ἐφόρησεν ὁ κύριος, ἀλλὰ τὸ συναμότερον, τὸν τε λόγον καὶ τὸν ἄνθρωπον, εἶναι υἱόν· συνημμένα γὰρ ἀμότερα υἱός, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ὀνομάζεται.⁵³² Bei der Überleitung von der Bestreitung der zweiten Position zu derjenigen der dritten heißt es: τούτων δὴ λεγομένων εἰς ἕτερον καταφεύζονται λέγοντες μὴ τὸν ἄνθρωπον εἶναι υἱόν, μηδὲ τὸ συναμότερον, ἀλλὰ τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἀπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησεν, τότε ὀνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μόνον· καὶ ὥσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ ὦν πρότερον σὰρξ, οὕτως ὁ λόγος υἱὸς γέγονεν, οὐκ ὦν πρότερον υἱός.⁵³³ Die Wortwahl und die Formulierungen der Einleitungen insgesamt wirken stereotyp. Ob die drei Positionen, wie A. Stegmann im Anschluß an Th. Zahn glaubt, „nur die hypothetische Gliederung (darstellen) oder die drei möglichen Erklärungsversuche des Einen Marcellischen Irrtums (sind),—Logos nicht = Sohn—, wozu verschiedenartige Aeüßerungen von Marcell selbst oder—vielleicht noch prononciierter formuliert—solche seiner nächsten Anhänger Anlaß gaben oder geben konnten“?⁵³⁴ In der Tat haben im Hinblick auf den Inhalt alle drei Positionen einen gewissen Anhalt in den Fragmenten Markells.⁵³⁵ Aber Th. Zahn bemerkt bereits: „Am schärfsten werden natürlich die Vertreter der ersten Ansicht behandelt (c. 21). Die wirkliche Meinung Marcells spricht am ehesten die dritte Formel aus, in deren Bekämpfung sich auch am bestimmtesten

⁵³² Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (68,2-6 S.).

⁵³³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 22 (69,12-18 S.).

⁵³⁴ A. Stegmann, Die pseudoathanasische „IVte Rede gegen die Arianer“, 104; Th. Zahn, Marcellus, 204f.² hatte notiert: „Es sind die drei Auffassungen offenbar nicht von drei gesonderten Parteien vertreten: es sind vielmehr, wie gerade die Einführung der letzten zeigt, je nach dem Gegensatz und der Fragestellung verschiedene Darstellungsformen derselben Anschauung“, ähnlich wie A. Stegmann schließt sich auch J. Th. Lienhard, Contra Marcellum, 241 an Th. Zahn an.

⁵³⁵ Cf. Th. Zahn, Marcellus, 204.

seine Redewendungen wiedererkennen lassen.⁵³⁶ Eine Entscheidung über die Zuordnung der Positionen kann erst nach einer Detailuntersuchung getroffen werden.

Bevor PA auf die einzelnen Positionen eingeht und jede für sich der Kritik unterzieht, bringt er einige grundsätzliche Überlegungen gegen die Trennung von Logos und Sohn vor.⁵³⁷ Diese leitet er folgendermaßen ein: „Stoisch ist nun gewiß beides, sowohl die Aussage, Gott dehne sich aus, als auch die, nach der der Sohn geleugnet wird.“⁵³⁸ Damit verknüpft er die nachfolgende Diskussion in c. Ar. IV 15-19 ausdrücklich mit seiner vorangegangenen antimarkellischen Bestreitung der Theorie von der Ausdehnung Gottes. Mehr noch, die Verbindung der beiden Teile 2.2 und 2.3 in c. Ar. IV wird dadurch erkennbar, daß er die in c. Ar. IV 8 angeschnittene Diskussion der Trennung von Logos und Sohn und der damit verbundenen gegnerischen Leugnung des Sohnes wieder aufnimmt. Dort erwähnte er den Gegensatz zwischen den Eusebianern, die den Sohn bekennen, aber leugnen, daß er der Natur nach Logos ist, und den Leuten, die den Logos bekennen, aber leugnen, daß er Sohn ist, und ihn nur dem Namen nach Sohn nennen.⁵³⁹ Nachdem PA dann in c. Ar. IV 9 zunächst unmittelbar auf die Diskussion von Joh 10,30 und Joh 14,10 zu sprechen kam, im Anschluß daran die Theorie des Platysmos bestritt, greift er nun in c. Ar. IV 15 fast wörtlich den nach c. Ar. IV 8 nicht mehr weiter verfolgten Gedanken der Trennung von Logos und Sohn und die markellische Leugnung des Sohnes wieder auf. Er schreibt: „Über die Maßen unverständlich aber ist, daß sie von einem Logos reden und leugnen, daß er der Sohn ist.“⁵⁴⁰

Eine ausdrückliche Leugnung des Sohnestitels ist aber aus den Fragmenten des Markell nicht zu belegen; im einschlägigen Fragment

⁵³⁶ Th. Zahn, Marcellus, 204.

⁵³⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15-19 (59,24-65,27 S.).

⁵³⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,24f. S.): Στοικαῖ μὲν οὖν ἀμφοτέρα, τό τε πλατύνεσθαι λέγειν τὸν θεόν, καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν.

⁵³⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,22-53,3 S.): οἱ περὶ Εὐσέβιον υἱὸν ὁμολογοῦντες ἀρνοῦνται αὐτὸν εἶναι φύσει λόγον, καὶ κατ' ἐπίνοιαν λόγον λέγεσθαι τὸν υἱὸν βούλονται· οἱ δὲ ἕτεροι λόγον ὁμολογοῦντες ἀρνοῦνται αὐτὸν εἶναι υἱόν, καὶ κατ' ἐπίνοιαν υἱὸν λέγεσθαι τὸν λόγον βούλονται; cf. weiter oben 211. 224; an letzter Stelle auch der Nachweis, daß diese Gedanken auf Eusebs antimarkellische Schriften bezugnehmen.

⁵⁴⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,25f. S.): κατὰ περιττὸν δὲ ἀνόητον, ὅτι ὀνομάζοντες λόγον ἀρνοῦνται αὐτὸν υἱὸν εἶναι; cf. zu Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 die Anmerkung zuvor.

43 (3) wird unter den Titeln, die der Logos erst mit der Inkarnation erhält, der Sohnbegriff nicht erwähnt.⁵⁴¹ Zwar verteidigt Markell gegenüber Asterius, daß das Vater-Sohn-Verhältnis nicht anthropomorph nach dem Beispiel der menschlichen Zeugung als Hervorbringung einer zweiten Hypostase begriffen werden darf, aber es ist umstritten, ob Markell deshalb den Sohnbegriff als solchen für den präinkarnierten Logos streicht.⁵⁴² K. Seibt bemerkt: „Die Ausschließlichkeit, mit der Markell in den vorliegenden Fragmenten den Logos-Titel als den ‘ersten Namen’ hervorhebt und betont, der Logos sei vor der Inkarnation nichts anderes als Logos gewesen, hat fast die gesamte Forschung zu der Annahme geführt, Markell betrachte erst den Logos im Menschgewordenen, den Menschgewordenen oder gar nur den vom Logos angenommenen Menschen als den ‘Sohn’ ..., bzw. lasse diesen Namen für den Präexistenten nur im ‘uneigentlichen’ Sinn etc. zu“.⁵⁴³ Doch es stellt sich die Frage: Hat PA im Gefolge von Euseb—wie später nahezu die gesamte Forschung—Markell wirklich falsch gelesen?

Ein Grundproblem der Markelldeutung stellt die nicht leicht durchzuhaltende Ungleichheit dar, die dieser zwischen dem *δυνάμει*-Sein des Logos und dem *ἐνεργεία*-Wirksam„sein“ des *δυνάμει*-seienden Logos einbringt. Alles, was vom *δυνάμει*-seienden Logos ausgesagt wird (sein *μονογενής*-Sein, sein Gottsein, sein Im-Vater-Sein usw.), ist auch vom *ἐνεργεία* wirkenden Logos auszusagen, da es derselbe Logos ist; dennoch, so muß man einschränkend hinzufügen, darf all das vom *ἐνεργεία* wirkenden Logos nicht im Hinblick auf das Wirken und Gewirkte—dies ist ökonomisch-kategorial—, sondern ausschließlich im Hinblick auf das unkategoriale Sein ausgesagt werden.⁵⁴⁴ Und weil das Wirken kein eigenes Sein ist, sondern lediglich das Logossein „im Hinblick auf die Ökonomie“, darf all dasjeni-

⁵⁴¹ Cf. Markell, frg. 43 (3) (192,17-27 Kl./H.); cf. K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 266.

⁵⁴² Cf. für die Leugnung des Sohnbegriffes: Th. Zahn, *Marcellus*, 133-136, 158; F. Loofs, *Die Trinitätslehre Marcell's*, 774, 768; ders., *Marcellus*, 261f.; W. Gerike, *Marcell*, 207; E. Schendel, 129f.; M. Tetz, *Markell III* 164f.; ders. *Zum altrömischen Bekenntnis*, 120-125; kritisch und unentschieden äußert sich R. M. Hübner, *Apolinarius*, 139⁶⁰; dezidiert für die Sohnestitulierung des ewigen Logos spricht K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 266f.

⁵⁴³ Cf. K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 266. Es ist auffallend, daß sich die Aufzählung K. Seibts mit den Positionen deckt (wenn er sich auch nicht auf c. Ar. IV beruft), die PA in c. Ar. IV 15 aufzählt.

⁵⁴⁴ Cf. Markell, frg. 3 (10) (186,4-10 Kl./H.), expliziert anhand der Titel Eingeborener und Erstgeborener.

ge, was dem ἐνεργεῖα erst zukommenden Logos (Schöpfungstätigkeit, Menschwerdung, Erstgeborenssein, Annahme des Menschen und des Fleisches, Leiden, Sterben usw.) nur diesem und nicht dem δυνάμει-seienden Logos zugeschrieben werden. In welche Kategorie gehört nun aber der Sohnbegriff?

Als Hauptbeleg für seine Meinung, daß Markell den Sohnbegriff in die erste Kategorie gesetzt hat, verweist K. Seibt auf Markell, frg. 20 (38) (188,19 Kl.). Darin, so meint er, bezeichne dieser „den Logos incarnandus ausdrücklich als ἀληθῶς υἱός“, woraus er schließt, Markell identifiziere den Logos mit dem Sohn.⁵⁴⁵ Die Voraussetzung zu seinem Schluß (Logos incarnandus = ἀληθῶς υἱός) hat K. Seibt aber für die Drucklegung seiner Dissertation gegenüber der maschinenschriftlichen Fassung sprachlich und inhaltlich geändert (in der maschinenschriftlichen Fassung steht anstelle von „Logos incarnandus“: „den vorinkarnierten Logos“), jedoch ohne daß er auch die entsprechenden Schlußfolgerungen anpaßte. Ist der „Logos incarnandus“ aber ein Synonym für den „vorinkarnierten Logos“? Gewiß nicht. Dann aber muß man weiterfragen: Wer ist nach Markell „Logos incarnandus“? Die Antwort muß klar und deutlich lauten: Der einzige Logos, doch nicht der einzige Logos δυνάμει, sondern ausschließlich der ἐνεργεῖα hervortretende und ökonomisch wirkende Logos, nicht der Logos, der δυνάμει in Gott ist. Denn kein anderer als der hervortretende, schöpferische und erlösende Logos wurde von den Propheten verkündet, kein anderer inkarnierte sich, kein anderer nahm die Gemeinschaft mit dem Fleisch auf. Dann aber stimmt K. Seibts Schlußfolgerung nicht mehr,⁵⁴⁶ daß Markell den Logos (ohne ökonomische Nuancierung, also auch den vorökonomischen) mit dem Sohn gleichgesetzt und benannt habe.⁵⁴⁷ Es besteht eine die gesamte Arbeit von K. Seibt durchziehende Spannung zwischen seiner nachträglichen Korrektur und den wenig an sie angepaßten Aussagen. Fragment 20 (38) des Markell lautet: „Wenn nun dieses neue Geheimnis auch am deutlichsten ‘in den letzten’ Zeiten (cf. Hebr 1,2) erschien, sagte der

⁵⁴⁵ Cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell, 266.

⁵⁴⁶ Cf. K. Seibt, Markell von Ankyra als Reichstheologe, Diss. masch., Tübingen 1990, 223; von „ausdrücklich“ kann man gewiß nicht sprechen, wie die Forschungsgeschichte zu diesem Thema schon belegt; meines Erachtens hilft auch der Hinweis auf frg. 65 (1) nicht weiter. Auch Markells Aussage, daß der Sohn „nicht allzu menschlich“, also nicht anthropomorph als Sohn aufgefaßt werden darf, weist doch auf den sich inkarnierenden Logos hin und bietet sicherlich keinen Anhalt, ob auch der Logos δυνάμει als Sohn zu bezeichnen ist.

⁵⁴⁷ Cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell, 267.

Prophet natürlich deshalb, weil es aus diesem Grund vor diesem Äon vorherbestimmt worden ist, 'Vor dem Äon habe ich dich befestigt' (Spr 8,23), offenkundig das (Geheimnis) dem Fleisch nach, wegen der Gemeinschaft mit seinem wahren Sohn, dem Logos.⁵⁴⁸ In diesem Text geht es um den neuen Äon und um das „zu den letzten Zeiten“ (cf. Hebr 1,2) erschienene neue Geheimnis. Damit ist der Inkarnierte gemeint, der prophetisch im voraus verheißen wurde, das Fleisch in Gemeinschaft mit dem Logos, der dieses angenommen hat. Folglich ist der Logos „incarnandus“ (eigentlich prophetischerweise „incarnatus“, denn die von den Propheten verheißenen Namen „Christus“ und „Jesus“ sind ja Namen für das „Ergebnis“), der aus Gott hervorgehende oder hervorgegangene Logos, der „wahre Sohn“.⁵⁴⁹ Die Frage, ob auch der *δυνάμει* in Gott seiende Logos von Markell „wahrer Sohn“ genannt wird, läßt sich aus diesem Fragment nicht beantworten. Zum Vergleich kann man aber auch Markells Fragmente 36 (66) und 65 (1) hinzunehmen. Sowohl in frg. 36 (66) wie auch in frg. 65 (1) kommt der Sohnestitel für den Logos lediglich im Zitat oder Referat asterianischer Theologie oder in der argumentatio ad hominem gegenüber Asterius vor.⁵⁵⁰ Nicht anders verhält es sich bei der ersten Fundstelle in Markells Brief an Julius von Rom.⁵⁵¹ Und immer geht es in all diesen Fällen in Antwort auf Asterius um den Logos als *ἐνεργεία* hervortretenden oder hervorgetretenen Logos. Man kann allenfalls auf den Beginn von Markells Credo in ebendiesem Schreiben an Julius verweisen; an dieser Stelle spricht Markell zum ersten Mal wohl absichtlich nicht differenzierend vom immer zusammen mit dem Vater anfangslosen und aus Gott existierenden Sohn-Logos; doch, was von diesem Sohn-Logos thematisch ausgesagt wird, bringt einem so sehr die von Euseb und PA gegenüber Markell erhobenen Vorwürfe vor Augen, daß man geneigt ist, das Credo als aktuelle Reaktion und Antwort Markells auf die ihm gemachten Vorwürfe zu betrachten.⁵⁵² Beschränkt man sich aber auf die Fragmente aus der Schrift Markells gegen Asterius und

⁵⁴⁸ Markell, frg. 20 (38) (188,16-19 Kl./H.). οὐκοῦν εἰ καὶ τὰ μάλιστα ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν (cf. Hebr 1,2) τὰ καὶνὰ ἐπεφάνη μυστήριον, ὥς διὰ τοῦτο πρὸ τοῦ αἰῶνος τοῦτου προωρίσθαι, εἰκότως ὁ προφήτης ἔφη 'πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με' (Spr 8,23), δηλονότι τὴν σάρκα, διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀληθῶς υἱὸν αὐτοῦ τὸν λόγον κοινωνίαν.

⁵⁴⁹ Cf. Asterius, frg. 17.48 (90.114 V.).

⁵⁵⁰ Cf. Markell, frg. 36 (66); 65 (1) (190, 33; 197,14-16 Kl./H.).

⁵⁵¹ Cf. Markell, ep. ad Iul. (= Nr.129; 214,29.33f. Kl./H.).

⁵⁵² Cf. die Ausführungen weiter oben in Kapitel II.

andere Eusebianer, so bleibt tatsächlich als Ergebnis, daß Markell den *δυνάμει* in Gott seienden Logos an keiner Stelle als „Sohn“ bezeichnet.⁵⁵³ Auch aus der Widerlegung des Eusebius ist nicht mehr Aufschluß zu gewinnen. Wenn dieser behauptet, man dürfe nicht „den jenseits von allem seienden Gott“ Sohn nennen, dann kann man meines Erachtens auch hieraus nicht ableiten, daß Markell Logos und Sohn identifiziert. Was Eusebius, für den es keinen Unterschied zwischen Logos und Sohn gibt, sagen will, ist dies: Wenn Markell vom Logos spricht und von ihm behauptet, er sei ein und derselbe mit Gott, dann behauptet er—Eusebs Gleichsetzung von Logos und Sohn allerdings vorausgesetzt!—wie Sabellius, der Sohn sei der Vater und umgekehrt: „Der aber sagt, ‘... daß, als die Welt noch nicht geworden war, nichts anderes war außer Gott allein,’⁵⁵⁴ gibt sich, als sei er selbst einer von den beiden, entweder ein Jude oder Sabellius. Denn entweder ist er, weil er den Sohn leugnet, Gott aber allein einführt, von vornherein ein Jude, der den Christus leugnet, oder er läßt Sabellius wieder aufleben, indem er für den Logos die Bezeichnung des Sohnes akzeptiert, aber behauptet, er sei der einzige Gott, gleichzeitig Sohn und Vater. Wenn nämlich vor dem Kosmos nichts anderes außer Gott war, wird er selbst Vater und Sohn sein und er wird auch keinen Sohn besitzen. Aber Markell *scheint zu behaupten*, daß dieser Logos in Gott selbst, demgemäß er als vernunftbegabt gedacht wird, der Sohn ist, so daß er Vater von sich selbst ist, wie er auch wiederum Sohn von sich selbst ist.“⁵⁵⁵ Aus der eusebianischen Polemik ist

⁵⁵³ Ich gestehe, daß ich folgendes Argument von K. Seibt, *Die Theologie des Markell*, 267 nicht nachvollziehen kann: „Wenn Markell demnach in den vorliegenden Fragmenten so exklusiv davon spricht, daß der Logos vor der Menschwerdung nur Logos war und dies sein ‘erster Name’ ist, dann setzt er die Gleichung Logos = ‘wahrhaft’ Sohn voraus.“

⁵⁵⁴ Markell, frg. 104 (77) (208,2f. Kl./H.).

⁵⁵⁵ Euseb. *Caes.*, de eccl. theol. II 2f. (101,13-25 Kl./H.): ὁ δὲ λέγων μήπω τοῦ κόσμου γεγονότες μηδὲν ἕτερον εἶναι πλὴν θεοῦ μόνου δεῖν θάτερον ἑαυτὸν ὄντα παρίσθη, ἢ Ἰουδαῖον ἢ Σαβέλλιον (Die Konjektur zu Σαβελλιανόν widerspricht dem Nachsatz vom „Wiederauflebenlassen des Sabellius“; Markell läßt Sabellius, nicht einen Sabellianer aufleben und erweist sich deshalb als Sabellius und ist erst als solcher auch ein Sabellianer) ἢ γὰρ αὐτόθεν ἀρνούμενος τὸν υἱόν, θεὸν δὲ μόνον εἰσάγων, Ἰουδαῖος ἔσται τὸν Χριστὸν ἀρνούμενος· ἢ μέχρι λόγου τὴν τοῦ υἱοῦ πρόσηρσιν ἀποδεχόμενος, αὐτὸν δ’ εἶναι φάσκων τὸν ἕνα θεόν, υἱὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα, τὸν Σαβέλλιον ἀνανεώσεται. εἰ γὰρ πρὸ τοῦ κόσμου οὐδὲν ἕτερον ἦν πλὴν θεοῦ, αὐτὸς ἔσται πατὴρ καὶ υἱὸς [ἢ] οὐδ’ ἔξει υἱόν. ἀλλ’ ἔοικεν Μάρκελλος, τὸν ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ λόγον, καθ’ ὃν λογικὸς νοεῖται, τοῦτον εἶναι φάσκειν τὸν υἱόν· ὥστε εἶναι αὐτὸν ἑαυτοῦ πατέρα, καὶ αὐτὸν αὐτὸν ἑαυτοῦ υἱόν; cf. ders., de eccl. theol. I 3.17 (65,31-37; 78,1-10 Kl./H.); ebd. II 14 (115,9-11 Kl./H.): ὅπερ οἰηθεὶς Μάρκελλος τὸν πατέρα καὶ

kein klares Bild zu gewinnen, ob Markell den präinkarnierten oder vorökonomischen Logos „Sohn“ nannte oder nicht. Die vorsichtige Redeweise „Markell scheint zu behaupten“ spricht eher dagegen, daß Eusebius etwas Entsprechendes bei Markell vorfand. Jedenfalls immer dann, wenn Eusebius den Vorwurf der Leugnung des Sohnseins des Logos zum Erweis des markellischen Sabellianismus vorbringt und hierzu einen Beispieltext von Markell zitiert, findet sich im Markellbeleg nichts Entsprechendes. Ob Eusebius einen solchen Text übergangen hätte, hätte ihm einer vorgelegen?

Das syllogistische Gegenargument von PA zur Trennung von Logos und Sohn lautet ganz ähnlich wie einer von Eusebs Einwänden: Ist der Logos nicht „aus Gott“, ist er auch nicht Sohn, ist er aber „aus Gott“ ist er notwendigerweise Sohn, und Gott ist notwendigerweise Vater. Mit dieser Überlegung interpretiert PA—wie Eusebius—die Vorstellung Markells, nach der der Logos als ewiger Logos in Gott ist und mit dem Vater zusammen existiert, aber anläßlich der Ökonomien energetisch aus Gott hervortritt.⁵⁵⁶ Auch die Schlußfolgerung, daß Markell das Sohnsein des Logos leugnet, deckt sich, wie gezeigt, mit einem der antimarkellischen Einreden des Eusebius. PA stellt lediglich auch den Umkehrschluß auf: Wenn Gott der Vater des Logos ist, warum ist dann der Logos nicht Sohn des Vaters?

Markell spricht davon, daß der Logos im Vater ist; als Beleg dient ihm Joh 10,38 („In mir ist der Vater, wie auch ich im Vater bin“), welchen er auf Logos und Gott hin auslegt. Der Logos ist nicht nur ἐνεργεία hervorgetreten, sondern verbleibt zugleich δυνάμει im Vater.⁵⁵⁷ Diese Auslegung im Blick, wird der nächste Syllogismus von PA verständlich: „Wenn nun Gott nicht Vater Christi ist, ist der Logos auch nicht Sohn, ist Gott aber Vater, wäre der Logos natürlich auch Sohn.“ Daß der Logos Sohn ist, hat Markell nicht bestritten, doch vielleicht lediglich für die Zeit der Ökonomie zugelassen. Wenn Markell aber in Joh 10,38 nicht die Vater-Christus-Relation ausgedrückt sieht, die PA darin liest, sondern die Einzigkeit und Selbigkeit von Vater und dem δυνάμει in ihm seienden Logos, dann ist eben auch der ἐνεργεία hervorgetretene Logos (zusammen mit dem Fleisch) nicht Sohn des Vaters, sondern stammt aus dem δυνάμει sei-

τὸν υἱὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνάγει, τὴν μὲν οὐσίαν καλῶν τὸν πατέρα, τὸν δ' ἐν αὐτῷ λόγον τὸν υἱόν ...; cf. ebd. II 16 (119,32f.; 120,2-6 Kl./H.).

⁵⁵⁶ Cf. Markell, frg. 52 (70); 60 (110) (194,10-16; 196,3-12 Kl./H.).

⁵⁵⁷ Cf. Markell, frg. 52 (70); 60 (110) (194,10-16; 196,3-12 Kl./H.).

enden Logos, also aus sich selbst. Dann aber ist—ähnlich wie Euseb es ausdrückt—Gott nicht Vater und der Logos nicht Sohn des Vaters, sondern der Logos Vater und Sohn seiner selbst. Will Markell dieser Aporie aber entgehen und versteht Gott als Vater Christi, vielleicht sogar als Vater des ἐνεργείᾳ hervorgegangenen Logos, dann müßte dieser als Erzeugnis und als Sohn betrachtet werden.⁵⁵⁸ Der Syllogismus läuft auf die Nichtunterscheidung zwischen dem präinkarnierten und dem inkarnierten Logos hinaus, die Markell vertrat. Dessen war sich PA wohl auch bewußt. In dem weiteren Syllogismus, der auf die logische Notwendigkeit des unveränderten und ewigen Vater- und Sohnseins verweist, soll schließlich eine ökonomische Vater- und Sohnwerdung ausgeschlossen werden: „Wenn er aber später Vater und früher Gott ist, ist dies die Meinung der Arianer. Ferner ist es ungereimt, daß Gott sich ändert, denn er wäre leiblich. Wenn er aber wie bei der Schöpfung später Schöpfer ist, muß man wissen, daß es später die Veränderung der Gewordenen ist, nicht diejenige Gottes. Wenn nun auch der Sohn ein Gebilde ist, so wäre auch bei ihm der Vater richtigerweise später, ist der Sohn aber kein Gebilde, ist folglich der Vater immer, immer auch der Sohn. Wenn der Sohn aber immer ist, wäre er auch der Logos.“⁵⁵⁹

Die erste Aussage gibt tatsächlich die Meinung des Arius wieder. Gott wird erst durch die Zeugung des Sohnes zum Vater.⁵⁶⁰ Die Annahme eines solchen Werdeprozesses Gottes ist für den Theologen, der das Vatersein als Wesenseigenschaft Gottes betrachtet, Ausdruck eines kategorialen Gottesbegriffes. Zeugung und Schöpfung dürfen seiner Meinung nach nicht auf eine Stufe gestellt werden. Denn Schöpfer zu sein ist eine ökonomische Wesenseigenschaft Gottes und

⁵⁵⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,26-60,7 S.): εἰ μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος, εἰκότως ἂν αὐτὸν ἀρνοῖντο εἶναι υἱόν. εἰ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ ἔστιν, διὰ τί μὴ συνορῶσιν, ὅτι τὸ ἐκ τινος ὑπάρχον υἱὸς ἔστιν ἐκείνου, ἐξ οὗ καὶ ἔστιν. εἴτα εἰ τοῦ λόγου πατὴρ ἔστιν ὁ θεός, διὰ τί μὴ καὶ ὁ λόγος υἱὸς ἂν εἴη τοῦ ἑαυτοῦ πατρός; πατὴρ γάρ τίς ἐστι καὶ λέγεται, οὐ ἔστιν ὁ υἱός; καὶ υἱὸς τίς ἐστι καὶ λέγεται ἐκείνου, οὐ ἔστιν ὁ πατὴρ. εἰ τοίνυν τοῦ Χριστοῦ οὐκ ἔστι πατὴρ ὁ θεός, οὐδὲ ὁ λόγος υἱὸς ἂν εἴη· εἰ δὲ πατὴρ ὁ θεός, εἰκότως ἂν εἴη καὶ ὁ λόγος υἱός; cf. die Ausführungen weiter oben in Kapitel III.

⁵⁵⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (60,7-14 S.): εἰ δὲ ὕστερον μὲν πατὴρ καὶ πρῶτον θεός· Ἀρειανῶν μὲν τὸ φρόνημα· ἔπειτα ἄτοπον μεταβάλλεσθαι τὸν θεόν· σαματικὸν γάρ. εἰ δὲ ὥσπερ ἐπὶ τῆς κτίσεως ὕστερον ποιητής, ἰστέον, ὅτι τῶν γινομένων ὕστερόν ἐστιν ἡ μεταβολή, οὐχὶ τοῦ θεοῦ. εἰ μὲν οὖν ποίημα καὶ ὁ υἱός, καλῶς ἂν ὕστερον πατὴρ καὶ ἐπ' αὐτοῦ· εἰ δὲ οὐ ποίημα ὁ υἱός, αἰὶ ἄρα ὁ πατὴρ, αἰὶ καὶ ὁ υἱός. εἰ δὲ αἰὶ ὁ υἱός, αὐτὸς ἂν εἴη ὁ λόγος; cf. die Ausführungen in Kapitel III.

⁵⁶⁰ Cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 66-68.

kommt ihm deshalb später mit der Schöpfung zu. Solche Veränderung bezieht sich nicht auf Gottes Wesen, sondern ist vielmehr eine Veränderung, die durch ihn bewirkt wird und das Geschöpfliche betrifft, das vorher nicht war, durch die Schöpfung aber wurde.

Anders als Arius lehren Asterius und Markell, die beide annehmen, daß Gott immer Vater ist. Mehr noch, Asterius lehrt nicht nur, daß Gott immer Vater ist, sondern—im Unterschied zum Theologen—auch, daß er immer Schöpfer ist, hat er doch die δύναμις zum Zeugen und Schaffen, auch bevor er wirkt. Hieraus schließt er jedoch nicht, daß damit auch die Erzeugnisse und Geschöpfe gleichewig mit dem Vater und Schöpfer sind. Im Gegenteil, von allen Geschöpfen gilt wie vom ersten Geschöpf, dem Sohn, daß sie nicht waren, bevor sie gezeugt wurden.⁵⁶¹ Obwohl also Gott immer Vater und Schöpfer ist, sind sowohl der Sohn als auch die Geschöpfe spätere Gebilde Gottes (ποιήματα, ἔργα, κτίσματα).⁵⁶² Darum bringt PA einen ersten (antiarianischen) Gedanken: „Wenn nun auch der Sohn ein Gebilde ist, so wäre auch bei ihm der Vater richtigerweise später“, und schließt einen zweiten (antiasterianischen und antimarkellischen) an: „Ist der Sohn aber kein Gebilde, ist folglich der Vater immer, immer auch der Sohn. Wenn der Sohn aber immer ist, wäre er auch der Logos.“ Offenkundig spielt PA Arius, Asterius und Markell gegenseitig aus. Denn Markell akzeptierte von Asterius den, wie er angibt,⁵⁶³ von Origenes inspirierten Gedanken,⁵⁶⁴ daß Gott immer Vater und Schöpfer ist. Doch aus der Tatsache, daß Gott immer Vater und Schöpfer ist und die Geschöpfe aus dem Nichtsein wurden, läßt sich seiner Meinung nach keine hypostatische Verschiedenheit von Vater und Logos ablesen. Im Gegenteil, die Anfanghaftigkeit alles Geschöpflichen belegt, daß vor der Schöpfung außer Gott nichts anderes war

⁵⁶¹ Cf. Asterius, frg. 22 (92 V.): ἀλλ' ἰδοὺ (φησι) καὶ αἰὲν ποιητὴς ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἐπιγέγονεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖν ἡ δύναμις. ἄρ' οὖν, ἐπειδὴ <αἰεὶ> δημιουργὸς ἐστὶν, αἰδιὰ ἐστι καὶ τὰ ποιήματα καὶ οὐ θέμις εἰπεῖν οὐδὲ ἐπὶ τούτων 'οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆ';

⁵⁶² Cf. Asterius, frg. 34f. (100 V.)

⁵⁶³ Daß Markell Asterius bewußt zustimmt, findet sich in Markell, frg. 103 (76) (207,26-29 Kl./H.): εἰ γὰρ ποιητὴν πάντων τὸν θεὸν ὁ Ἀστέριος πεπίστευκεν εἶναι, δῆλον ὅτι συνομολογήσει ἡμῖν καὶ αὐτὸς τὸν μὲν αἰὲν ὑπάρχειν, μηδεπώποτε τοῦ εἶναι ἀρχὴν λαβόντα, τὰ δὲ γεγενῆσθαι τε ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι. οὐ γὰρ οἶμαι καὶ τοῦτο πιστεύειν αὐτὸν τῷ λέγοντι εἶναι τινα καὶ ἀγέννητα, ἀλλὰ ἀκριβῶς πεπεισθαι ὅτι οὐρανός τε καὶ γῆ καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὄντα ὑπὸ <τοῦ> θεοῦ γεγέννηται.

⁵⁶⁴ Cf. Markell, frg. 39 (21) (191,16-28 Kl./H.); Origenes hat dagegen an der Korrelativität von Zeuger und Erzeugnis, Schöpfer und Geschöpf festgehalten, cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 59-62.

und der Logos folglich als anfangslos und ungetrennt im Vater seiend gedacht werden muß.⁵⁶⁵ Diese Grundlage nutzt PA und liest darin eine markellische Ablehnung der Geschöpflichkeit des Sohnes. Wenn aber alles Kategoriale (Zeitlichkeit, Veränderlichkeit) nur auf die Geschöpfe zutrifft, der Sohn aber nicht zu den Geschöpfen gezählt wird, dann muß die Nichtkategorialität für Vater und Sohn gelten. Und dann ist der Vater immer, der Sohn ist immer. Ein Sohn aber, der immer ist, ist mit dem immer seienden Logos zu identifizieren.⁵⁶⁶ Für den Theologen ist Argumentationsziel, was K. Seibt bereits in den Fragmenten des Markell zu lesen glaubt, nämlich die Identifizierung von Logos und Sohn. Daß PA die eigene Meinung, daß der Schöpfer erst „später Schöpfer“ wird, begründen muß, deutet darauf hin, daß er sich hierzu nicht auf eine von seinem Gegner bereits anerkannte Auffassung stützen kann.

Doch der Gegner von PA, so fügt er an, habe zu sagen gewagt, daß der Logos nicht Sohn sei.⁵⁶⁷ Darum versucht PA, in weiteren Schritten darzulegen, daß „Sohn“ und „Logos“ nicht unterschieden werden dürfen. Seine nächste These lautet: Wer „Sohn“ und „Logos“ differenziert, der behauptet entweder, daß der Logos „Vater“ ist, oder, daß der Sohn größer als der Logos ist.⁵⁶⁸ Die Alternativmöglichkeiten führt er mit Berufung auf Joh 1,18 (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς [PA interpretiert dieses θεός als υἱός] ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο) in die Aporie: „Denn wenn der Sohn im Schoß des Vaters ist (cf. Joh 1,18), dann kann der Logos entweder unmöglich vor dem Sohn sein, denn keiner ist vor dem, der im Vater ist, oder aber, wenn der Logos ein anderer ist als der Sohn,

⁵⁶⁵ Nach Ausweis seiner Fragmente geht Markell nicht auf das asterianische Thema des Geschöpf- oder Gebildetseins des Logos oder Sohnes ein. Mag sein, daß die Auseinandersetzung um diese Frage durch die Auswahl Eusebs bedingt ist, der eine entsprechende antiasterianische Argumentation des Markell vielleicht gezielt weglassen hat. Denn in der Qualifizierung des Sohnes als Geschöpf und Gebilde stimmt Euseb mit Asterius nicht überein. Da er aber auch Asterius gegen Markell verteidigen will und ihn in einem Werk gegen Markell gewiß nicht kompromittieren möchte, besäße er einen gewichtigen Grund, stillschweigend über entsprechende antiasterianische Passagen bei Markell hinwegzugehen. Tatsächlich greift Markell in seinem nicht von Eusebius, sondern von Epiphanius überlieferten Brief die asterianische Lehre vom Sohn als einem Gebilde auf und unterzieht sie seiner Kritik; cf. Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215, 1f. Kl./H.): ... καὶ κτίσμα αὐτὸν καὶ ποίημα εἶναι, διορίζοντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς.

⁵⁶⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (60,14 S.): εἰ δὲ αἰεὶ ὁ υἱός, αὐτὸς ἂν εἴη ὁ λόγος.

⁵⁶⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (60,14f. S.): εἰ γὰρ μὴ υἱὸς εἴη ὁ λόγος, καὶ τοῦτό τις ἀποτολμῶν εἰποι ...

⁵⁶⁸ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (60,14-16 S.).

dann wäre der Logos der Vater, in dem der Sohn ist. Wenn der Logos aber nicht Vater ist, sondern Logos, dann wäre der Logos außerhalb des Vaters, weil der Sohn im Schoß des Vaters ist (cf. Joh 1,18). Denn es dürfen nicht zwei, nämlich der Logos und der Sohn, im Schoß sein, sondern es muß ein einziger sein, und zwar dieser Sohn, der der Eingeborene ist.⁵⁶⁹ Bei einer Trennung von Logos und Sohn entsteht eine aporetische Konkurrenz in Gott. Diese führt nach Meinung von PA nur zu zwei weiteren Aporien; entweder man identifiziert Vater und Logos oder man nimmt, wie in c. Ar. IV 1-4 als widersinnig erwiesen, einen außerhalb des Vaters für sich existierenden Logos an. Daß der Sohn sich nämlich als alleiniger im Schoß des Vaters befindet, läßt sich aufgrund von Joh 1,18 und dem Titel *μονογενής* nicht bestreiten. Dieser Gedankengang und die Ausdeutung von Joh 1,18 sind nicht zufällig, sondern sprechen in die spezifisch asterianisch-markellische Diskussion um Joh 1,18 und die Titel Christi hinein:

Asterius trägt vor, daß der *μονογενής* (Joh 1,18) zugleich der *πρωτότοκος* (Kol 1,15) ist, der Sohn Gottes, und veranschaulicht anhand beider Namen die hypostatische Differenz von Vater und Sohn und die Zugehörigkeit des Sohnes zu den übrigen Geschöpfen.⁵⁷⁰ Markell wendet ein, daß beide Titel nicht auf denselben bezogen werden dürfen. Das „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15) ist von „seiner (sc. des Logos) Ökonomie dem Fleisch nach“ oder wegen „des Werdens dem Fleisch nach“ gesagt, bezeichnet also den Inkarnierten oder den vom Logos angenommenen Menschen, nicht aber den Logos als solchen.⁵⁷¹ Auch wenn die markellische Auslegung des Titels „Eingeborener“ in den erhaltenen Fragmenten nicht begegnet, so läßt sich aus der vorher beschriebenen Argumentation erschließen, daß Markell diesen Titel auf den *δυνάμει* in Gott seienden Logos anwendet.⁵⁷² Eusebius greift diesen Streitpunkt zwischen Asterius und Mar-

⁵⁶⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (60,16-23 S.): τοῦ γὰρ υἱοῦ ἐν κόλποις ὄντος τοῦ πατρὸς (cf. Joh 1,18) ἀνάγκη ἢ μὴ εἶναι πρὸ υἱοῦ τὸν λόγον, οὐδὲν γὰρ ἐστὶ πρὸ τοῦ ὄντος ἐν τῷ πατρὶ, ἢ εἰ ὁ λόγος ἄλλος ἐστὶ παρὰ τὸν υἱόν, ὁ λόγος ἂν εἴη ὁ πατήρ, ἐν ᾧ ἐστὶ ὁ υἱός, εἰ δὲ οὐκ ἐστὶν ὁ λόγος πατήρ, ἀλλὰ λόγος, ἐκτὸς ἂν εἴη ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ὄντος τοῦ υἱοῦ ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρὸς (cf. Joh 1,18). οὐ γὰρ ἀμφοτέρω, ὃ τε λόγος καὶ ὁ υἱός, ἐν τοῖς κόλποις, ἀλλ' ἓνα εἶναι δεῖ καὶ τοῦτον τὸν υἱόν, ὃς ἐστὶ μονογενής.

⁵⁷⁰ Cf. Asterius, frg. 29; 25 (94; 96 V.); cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 52-54.

⁵⁷¹ Cf. Markell, frg. 3-5 (10; 13; 14) (186 Kl./H.).

⁵⁷² Daß er damit auch dem sich Inkarnierenden zukommt, bedarf eigentlich keines Nachweises (cf. dagegen K. Seibt, Die Theologie des Markell, 278f.). Unpräzise

kell auf und verteidigt die asterianische Titelausschreibung an den hypostatisch vom Vater verschiedenen Sohn. Zunächst führt Eusebius einen Abschnitt aus Markell an mit dem darin sich befindenden Zitat aus Asterius, um anschließend seinen Kommentar hinzuzufügen: „ ‚Laßt uns nun aber eine Aussage aus der Schrift des Asterius untersuchen. Denn dieser sagte: >Der eine nämlich ist der Vater, der aus sich den alleingewordenen Logos (cf. Joh 1,18) und Erstgeborenen der ganzen Schöpfung (cf. Kol 1,15) gezeugt hat ...<.⁵⁷³ Weil er beide (Begriffe) miteinander verknüpft hatte, schrieb er >alleingewordenen< und >Erstgeborenen<, obwohl zwischen diesen Bezeichnungen ein großer Unterschied besteht, was auch für wirklich Begriffsstutzige leicht einzusehen ist. Denn es ist offenkundig, daß der Einzigegeborene, wenn er wirklich einziggeboren wäre, nicht mehr erstgeboren sein kann, noch auch der Erstgeborene als (Erstgeborener) nicht einziggeboren sein kann.⁵⁷⁴ Hierin aber beschuldigt er (sc. Markell) den Asterius vergeblich. Denn es sind nicht seine Worte, sondern die der göttlichen Schrift, die den Sohn Gottes einmal als ‘eingeborenen Sohn’, ein andermal als ‘Erstgeborenen der ganzen Schöpfung’ bezeichnen.⁵⁷⁵ Und eine weitere Stelle aus Eusebius ist zu zitieren, deren Argumentation zum Teil beim Theologen nachklingt: „Woher der Evangelist aber die Erkenntnis dieser Dinge hat, wird er

und meines Erachtens Verwirrung stiftend ist, wenn K. Seibt (ebd. 273) schreibt, daß „nach Markell durchaus der Sohn zugleich ‘einziggeboren’ und ‘erstgeboren’ sein kann“; wenn dem so wäre, worin würde sich dann seine Position von der des Asterius noch unterscheiden?

⁵⁷³ Asterius, frg. 10 (86,1f. V.).

⁵⁷⁴ Markell, frg. 3 (10) (186,4-10 Kl./H.); μονογενής ist bei Asterius und Markell unterschiedlich zu übersetzen, da Asterius darunter das *Werden* des gezeugten Logos *alleine* aus dem Vater begreift, welches *ausschließlich* ihm und keinem der übrigen Geschöpfe zukommt, während Markell darunter allenfalls das ewige *Einssein* von Logos und Gott verstehen wollte (die Einschränkung in frg. 3 [10] εἰ ὄντως μονογενής εἶη spricht allerdings dafür, daß Markell diesen Titel lediglich ad hominem diskutiert).

⁵⁷⁵ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 4 (19,30-20,11 Kl./H.): ‘νυνὶ δὲ ἐξετάσωμεν ἔν τι ῥητὸν τῶν ὑπὸ Ἀστερίου γραφέντων· ἔφη γὰρ οὗτος· ἄλλος μὲν γὰρ ἔστιν ὁ πατήρ, ὁ γεννήσας ἐξ αὐτοῦ τὸν μονογενῆ λόγον (cf. Joh 1,18) καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως (cf. Kol 1,15). ἀμφοτέρω συνάψας γέγραπεν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον, πολλῆς ἐναντιότητος ἐν τοῖς ὀνόμασιν οὕσης τούτοις, ὥς ἔστιν ῥάδιον καὶ τοῖς σφόδρα δυσμαθέσιν γνῶναι. δῆλον γὰρ ὅτι ὁ μονογενής, εἰ ὄντως μονογενής εἶη, οὐκέτι πρωτότοκος εἶναι δύναται, καὶ ὁ πρωτότοκος ἢ <πρωτότοκος> οὐ δύναται μονογενής εἶναι.’ καὶ ἐν τούτοις δὲ τὸν Ἀστέριον αἰτιᾶται μάτην· οὐ γὰρ αὐτοῦ ἀλλὰ τῆς θείας γραφῆς ἐτύγχανον αἱ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ποτὲ μὲν λέγουσαι μονογενῆ υἱὸν ποτὲ δὲ πρωτότοκον πάσης κτίσεως φαναι; cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 9 (67,29-68,8 Kl./H.); ebd. II 23 (134,21-25 Kl./H.); ebd. III 6 (164,16-18 Kl./H.).

selbst darlegen, indem er im folgenden sagt: 'Der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters ist, er hat Kunde gebracht' (Joh 1,18). Du siehst, von wem er die Theologie des Sohnes lernte. Denn er spricht nicht von Mose und auch nicht von einem der Propheten nach Mose, ja auch nicht von einem der Engel oder der größeren Mächte, sondern (sagt), 'der eingeborene Sohn', dieser 'hat Kunde gebracht' (Joh 1,18). Folglich hat zwar nicht der unsichtbare Gott Kunde gebracht, aber der eingeborene Sohn, der sichtbar wurde, brachte den Menschen die Kunde vom Vater, weil er natürlich ein anderer als der unsichtbare Gott ist. Aber er existierte auch im voraus nicht im Denken des Vaters, wie es Markell schien,⁵⁷⁶ sondern in dessen Schoß. Wie ja der Retter uns verheißt hat, in den Schößen von Abraham, Isaak und Jakob auszuruhen, *so war auch der Sohn 'im Schoß des Vaters' (Joh 1,18), ohne ein und dasselbe mit dem Vater gewesen zu sein, da ja auch wir nicht mit den heiligen Vätern dieselben werden.*⁵⁷⁷

Freilich sind wiederum Aussageziel und Schärfe des Argumentes in c. Ar. IV von den Ausführungen des Eusebius verschieden, die spezifische Thematik, die in dessen Widerlegung aber gegeben ist, und der Gedanke, daß der in Gott seiende Sohn nicht der Gedanke des Vaters ist, sondern der vom Vater zu unterscheidende Sohn, welcher im Schoß des Vaters ruht, deutet den Hintergrund an, auf welchem PA streitet. Außer, daß er die Widersprüchlichkeit der markellischen Lehre aufweisen will, versucht er auch nachzuweisen, daß die markellische Logoslehre zu sabellianischen und arianischen Konsequenzen führt.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Cf. Markell, frg. 59 (88) (195,30f. Kl./H.).

⁵⁷⁷ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (83,19-32 Kl./H.): τούτων δὲ πόθεν ἡ γινώσις τῷ εὐαγγελιστῇ, αὐτὸς δηλώσει λέγων ἐξῆς 'ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο' (Joh 1,18). ὁρᾷς παρὰ τίνος μεμάθηκεν τοῦ υἱοῦ τὴν θεολογίαν. οὐ γὰρ Μωσῆς φησιν οὐδὲ προφητῶν τις τῶν μετὰ Μωσέα οὐδὲ γε ἀγγέλων τις ἢ τῶν κρείττωνων δυνάμεων, ἀλλ' αὐτὸς 'ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦτ' ἐξηγήσατο' (Joh 1,18). οὐκοῦν ὁ μὲν ἀόρατος θεὸς οὐκ ἐξηγήσατο, ὁ δὲ μονογενὴς υἱὸς ὁρατὸς γενόμενος τὴν περὶ τοῦ πατρὸς ἀνθρώποις ἐξηγήσιν ἐποιήσατο, ἕτερος ὢν δηλαδὴ παρὰ τὸν ἀόρατον θεόν. ἀλλὰ καὶ προυπάρχων ἦν οὐκ ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ πατρὸς, ὡς ἐδόκει Μαρκέλλῳ, ἀλλ' ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ· ὥσπερ δὴ ἡμῖν ἐπιγγέλλεται ὁ σωτὴρ εἰς κόλπους 'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακώβ διαναπαύσασθαι, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς 'εἰς τὸν κόλπον' ἦν 'τοῦ πατρὸς', οὐχ εἰς καὶ αὐτὸς ὢν τῷ πατρὶ, ἐπεὶ μὴδὲ ἡμεῖς οἱ αὐτοὶ ἐσόμεθα τοῖς ἁγίοις πατράσιν; cf. ders., de eccl. theol. II 23 (134,21-25 Kl./H.).

⁵⁷⁸ Die Ähnlichkeit in der Interpretation des Titels „Eingeborener“ aus Joh 1,18 zwischen Asterius und PA erweist ein Vergleich von Asterius, frg. 29 (96 V.) mit Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (72,8f. S.). Beide Theologen begreifen den Titel „Eingeborener“ als Bezeichnung des Sohnes mit dem Hinweis darauf, daß der Sohn

Das nächste Argument lautet: „Und wiederum, wenn der Logos der eine ist, der Sohn ein anderer, wird der Sohn für größer befunden werden als der Logos. Denn ‘Niemand kennt den Vater als nur der Sohn’ (cf. Mt 11,27), nicht der Logos. Entweder also kennt der Logos (ihn) nicht, oder, wenn er (ihn) kennt, sind die Worte ‘niemand kennt (ihn)’ eine Lüge. Dasselbe gilt auch für ‘Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen’ (Joh 14,9) und ‘Ich und der Vater, wir sind eins’ (Joh 10,30). Es sind nämlich ihnen zufolge Worte des Sohnes, nicht des Logos.“⁵⁷⁹ Auf Anhieb würde man vermuten, daß PA weiterhin gegen Markell schreibt. Doch auch wenn Markell eine Reihe von Schriftzitaten, insbesondere die Niedrigkeitsaussagen, auf den Inkarnierten bezieht, nicht auf den Logos als solchen, so hat Markell gerade gegen Asterius darauf verwiesen, daß Mt 11,27 und Joh 10,30 Worte des Logos sind.⁵⁸⁰ Daß PA in der Tat mit dem vorliegenden Argument nicht Markell, sondern dessen Gegner Asterius und seine Zwei-Logoi-Lehre im Blick hat, wird aus dem nachfolgenden Argumentationsgang deutlich, in welchem PA gerade gegen die umgekehrte, nämlich markellische Meinung angeht, nach welcher die zur Debatte stehenden Schriftstellen nicht Worte des Sohnes, sondern Worte des Logos sind. Zuvor also richtet sich PA gegen Asterius, denn auch dieser trennt zwischen dem Gott immanenten Logos und dem Inkarnierten. Beide stellt Asterius wiederholt einander gegenüber als „den einen“ und „den anderen“.⁵⁸¹ Und er bezieht Schriftstellen wie Mt 11,27 und Joh 10,30 auf den Sohn, nicht aber auf den ungezeugten Logos.⁵⁸² Es wird offenkundig, daß es PA nicht wie Eusebius um eine eingleisige Refutatio geht, sondern daß er grundsätz-

„alleine“ aus dem Vater stammt. Sie ziehen lediglich unterschiedliche Schlüsse aus der Lehre von der Abstammung. Asterius lehrt, daß auch die übrigen Söhne vom Vater vermittelt durch den einen abstammen und damit alle Söhne gleicher Natur sind, PA hingegen lehrt, daß die Ausschließlichkeit der Abstammung des Sohnes aus dem Vater deren spezifische und ausschließliche Relation verdeutlicht, ohne daß diese Ausschließlichkeit zum Nachteil für die übrigen Söhne gereichen würde; zur ganz ähnlichen Deutung in der „Ekthesis makrostichos“ IX (II 253f. Op.), die vermutlich auf der Deutung von Joh 1,18 aus c. Ar. IV 16 beruht.

⁵⁷⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (60,23-61,2 S.): καὶ πάλιν, εἰ ἄλλος ἐστὶν ὁ λόγος καὶ ἄλλος ὁ υἱός, κρείττων εὐρεθήσεται ὁ υἱὸς τοῦ λόγου· οὐδεὶς γὰρ γινώσκει τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός (cf. Mt 11,27), οὐχ ὁ λόγος. ἢ τοίνυν οὐκ οἶδεν ὁ λόγος, ἢ εἰ οἶδεν, ψεῦδος τὸ ‘οὐδεὶς γινώσκει’ (cf. Mt 11,27). τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ‘ὃ ἑώρακώς ἐμέ, ἑώρακε τὸν πατέρα’ (Joh 14,9) καὶ ‘ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμέν’ (Joh 10,30). υἱοῦ γὰρ εἰσι φωναί, καὶ οὐ λόγου κατ’ αὐτοῦς.

⁵⁸⁰ Cf. Markell, frg. 44 (69); 74 (75) (192,28-193,7; 200,4-6 Kl./H.).

⁵⁸¹ Cf. z. B. Asterius, frg. 10f.; 64; 69; 70 (86; 88; 124; 128; 130 V.).

⁵⁸² Cf. Asterius, frg. 74; 38-42 (134; 102-106 V.).

lich die verschiedenen Variationen des einen Themas „Trennung von Logos und Sohn“ aporetisieren will. Dabei stehen markellische Positionen neben solchen, die von Asterius inspiriert sind. Wenn aber, so das Argument von PA in c. Ar. IV 16, Joh 1,18, Mt 11,27, Joh 14,9 und Joh 10,30 auf den Sohn und nicht auf den Logos zu beziehen sind, dann hat—die gegnerische Unterscheidung beider vorausgesetzt—der Sohn gegenüber dem Logos die Kenntnis des Vaters und die Einheit mit dem Vater voraus. Damit aber wird der Widerspruch zur Vorordnung des Gott immanenten Logos gegenüber dem Gezeugten innerhalb der Lehre des Asterius als auch innerhalb der des Marcell offenkundig.

Zusammenfassend bringt PA das lange Zitat Joh 10,30-38 und weist darauf hin, daß darin Einzigkeit und Zweiheit genannt werden. Denn die sabellianische Behauptung, der Herr habe sich einfach mit Gott identifiziert, als auch die arianische Äußerung, er sei ein Mensch, habe sich aber zu Gott gemacht, sind nach Johannes keine Äußerungen des Herrn, sondern Aussprüche der Juden, die den Herrn steinigen wollen. Im Gegensatz dazu habe der Herr aber nicht gesagt, „Ich bin Gott“, und auch nicht „Ich bin Sohn Gottes“, sondern „Ich und der Vater, wir sind eins“ (Joh 10,30).⁵⁸³

Vom Literalsinn ausgehend stellt PA scharfsinnig heraus, daß nach Joh 10,30-38 die originäre Aussage des Herrn ist: „Ich und der Vater, wir sind eins“ (Joh 10,30). Darin aber sind beide für den Theologen notwendigen Elemente der Gottes- und Logoslehre enthalten: zum einen die Zweiheit von Vater und Sohn im „Ich und der Vater“ und zum anderen deren Einzigkeit der Gottheit im „wir sind eins“.⁵⁸⁴ Wie eng beieinander (wenn auch bisweilen als Gegensatz) PA nach die sabellianische und arianische Front stehen, wird zum einen in c. Ar. IV 17 deutlich, in welchem er bezüglich der Auslegung von Joh 10,30 und Joh 14,9 in einem Atemzug von der Widerlegung des „Sabellius“⁵⁸⁵ und des „Arius“ spricht,⁵⁸⁶ zum anderen in c. Ar. IV 9, in

⁵⁸³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (61,16-18 S.).

⁵⁸⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (61,16-18 S.): καίτοι, ὅσον ἐκ τοῦ προφανοῦς δεῖ νοεῖν, οὐθ' ὅτι θεός εἰμι, οὐδ' ὅτι υἱός θεοῦ εἰμι, εἶπεν, ἀλλὰ 'ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν' (Joh 10,30).

⁵⁸⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 17 (61,19f. S.): ἐνόμιζον κατὰ Σαβέλλιον αὐτὸν εἰρηκέναι εἶναι τὸν πατέρα; cf. ebd. 2 (46,4-8 S.): κατὰ τοῦτο οὖν δύο μὲν, ὅτι μὴ κατὰ Σαβέλλιον ὁ αὐτὸς πατήρ καὶ υἱός, ἀλλ' ὁ πατήρ πατήρ, καὶ ὁ υἱός υἱός, ἐν δέ, ὅτι υἱός τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἐστι φύσει, ἴδιος ὑπάρχων λόγος αὐτοῦ. τοῦτο ὁ κύριος ἔλεγεν· 'ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν' (Joh 10,30); cf. ebd. 3 (47,15-17 S.): πρὸς Ἀρειανούς δὲ ἀνάπαλιν ἐρωτητέον· τοὺς μὲν γὰρ Σα-

welchem er sowohl gegen die Deutung von Joh 10,30 von „Sabellius“ als auch gegen deren hellenische Interpretation geschrieben hat.⁵⁸⁷

Das antimarkellische Argument wird im Anschluß an das Zitat von Joh 10,30-38 ausgefaltet. Gegen den, der sagt, „in Einssein (ένότης) nämlich mit Gott befinden sich einzig der Logos und der Geist“,⁵⁸⁸ formuliert PA: „Niemand ist eins mit dem Vater, wenn nicht das, was aus ihm ist. Was aber ist das, was aus ihm ist, anders als Sohn? In der Tat setzt er hinzu: ‘Damit ihr erkennt, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist’ (Joh 10,38, Joh 14,10). Denn indem er das ‘eins’ erklärte, sagte er, daß nicht darin, daß jenes dasjenige ist, mit dem es eins ist, die Verbindung und das Unabgesondertsein bestehe, sondern darin, daß er im Vater und der Vater im Sohn ist. Denn auch Sabellius widerlegt er damit, indem er nicht sagt, ‘Ich bin der Vater’, sondern ‘Sohn Gottes’, Arius aber, indem er sagt ‘Wir sind eins’. Wenn nun der Sohn das eine und der Logos ein anderes ist, ist nicht der Logos eins mit dem Vater, sondern der Sohn, und es hat auch nicht, wer den Logos gesehen hat, den Vater gesehen, sondern wer den Sohn (gesehen hat).“⁵⁸⁹

PA will unmißverständlich klarmachen, daß es in Joh 10,30 bei der Verbindung (συνάφεια) und dem Unabgesondertsein (ἀχώριστον) nicht um die Selbigkeit von Vater und Sohn geht und daß, wenn man Logos und Sohn trennt, in dieser Schriftstelle nicht vom Logos, sondern vom Sohn gesprochen wird. Dabei übernimmt er wiederum antimarkellischen Sprachgebrauch des Euseb. Bei Markell selbst begegnet συνάφεια (συνάπτω) nicht in trinitarischem Zusammenhang; dieser Begriff ist aber, wie L. Abramowski dargelegt hat, Eusebs Ter-

βελλίζοντας ἀπὸ τῆς περὶ υἱοῦ έννοίας έλεγκτέον, τοὺς δὲ 'Αρειανοὺς ἀπὸ τῆς περὶ πατρός.

⁵⁸⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 17 (62,7-9 S.).

⁵⁸⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. 9 (53,4-21 S.).

⁵⁸⁸ Markell, frg. 66 (47) (197,25f. K./H.): ένότητι γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνα.

⁵⁸⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 17 (62,2-12 S.): οὐδὲν γὰρ έν πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ τὸ ἐξ αὐτοῦ. τί δ' άν εἴη τὸ ἐξ αὐτοῦ ἢ ὁ υἱός; ἐπιφέρει γοῦν 'ίνα γινώσκετε, ὅτι ἐγὼ έν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ έν ἐμοί' (Joh 10,38, Joh 14,10). τὸ γὰρ 'έν' (Joh 10,30) ἐπεξηγούμενος οὐκ έν τῷ αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνο πρὸς ὃ έν ἐστίν εἶπεν, ἀλλ' έν τῷ αὐτόν έν τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα έν τῷ υἱῷ, τὴν συνάφειαν καὶ τὸ ἀχώριστον. καὶ γὰρ καὶ Σαβέλλιον έν τούτῳ ἀνατρέπει, έν τῷ εἶπεῖν οὐχ ὁ πατήρ εἰμι ἀλλ' 'υἱὸς τοῦ θεοῦ', καὶ 'Αρειον έν τῷ εἶπεῖν 'έν ἐσμεν' (Joh 10,30). εἰ τοίνυν ὁ υἱὸς ἄλλο, καὶ ὁ λόγος ἄλλο, οὐχ ὁ λόγος έν ἐστὶ πρὸς τὸν πατέρα, ἀλλ' ὁ υἱός; οὐδὲ ὁ τὸν λόγον ἑωρακὼς ἑώρακε τὸν πατέρα, ἀλλ' ὁ τὸν υἱόν; zu den Parallelen, die diese Passage zu Texten früherer und späterer Autoren, vor allem zu Epiph., haer. 57 aufweist, cf. weiter unten Anm. 670.

minologie, die er konstant in Markells Theologie einträgt.⁵⁹⁰ Bei Eusebs Darstellung der markellischen Auslegung von Joh 10,30, 10,38 und 14,9 heißt es beispielsweise: οὐ κατὰ Μάρκελλον τοῦ λόγου ἐνουμένου τῷ θεῷ καὶ τῇ οὐσίᾳ συναφθησόμενου ...⁵⁹¹ In c. Marc. II 4 finden sich im Referat der markellischen Theologie beide in c. Ar. IV verwendeten Begriffe (συνάπτω, ἀχώριστος): ... οὐσία τῷ θεῷ συνῆπτο, οἷα λόγος ὑπάρχων αὐτοῦ ἀχώριστος καὶ ἀδιάστατος.⁵⁹² Auch der Begriff ἀχώριστος ist in Markells Fragmenten nicht belegt und begegnet erst in seinem Brief an Julius von Rom,⁵⁹³ was sich wiederum verstehen ließe, wenn Markell mit diesem Schreiben auf Eusebius und den Theologen reagiert hätte.⁵⁹⁴

Gegenüber Asterius und Eusebius hebt PA hervor, daß der Evangelist nicht nur Vater und Sohn nennt, sondern auch deren Einssein herausstellt. Mit weiteren Zitaten aus Johannes (Joh 14,9;⁵⁹⁵ 14,10; 12,45-48; 14,12; 15,22) vertieft er seine Widerlegung der Trennung von Logos und Sohn. Wiederum nutzt er als Gegenargument den Hinweis auf die aporetische Überordnung des Inkarnierten, des Sohnes, über den Logos. All diese Schriftbelege gäben bei einer Differenzierung von Logos und Sohn nämlich davon Zeugnis, daß „der Sohn größer ist als der Logos“, oder, wie er anfügt, daß „der Logos dem Sohn nichts voraus hat.“⁵⁹⁶

In Kapitel 18 referiert PA die gegenteilige markellische, gegen Asterius gerichtete Meinung, daß die zuvor diskutierten Schriftstellen

⁵⁹⁰ Cf. L. Abramowski, ΣΥΝΑΦΕΙΑ, 71f. 77.

⁵⁹¹ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 19 (180,5f. Kl./H.); cf. ebd. I 5. 20 (64,21-23; 87,29-31. 88,24f. Kl./H.); ebd. II 7 (105,14f. Kl./H.); cf. auch E. Bellini, Il dogma trinitario, 530; Bellini allerdings sieht in der συνάφεια markellischen Sprachgebrauch, den Euseb reproduziere; das Richtige scheint mir dennoch L. Abramowski gesehen zu haben: „In den Marcellziten ... kommt συνάπτω zweimal christologisch vor ..., trinitarisch nicht. In Contra Marcellum beschreibt Euseb die markellische Einheit von Gott und Logos nur mit der Vokabel συνάπτω. ... Da in Eusebs Beschreibung ja ein Element des Tadelns enthalten ist, weil für Marcell eine Hypostase ist, was für ihn drei sind, ist der aktive Sinn der beiden Verben (sc. ἐνόω und συνάπτω) wohl sehr stark betont, wogegen Marcell doch von der Einheit ausgeht“ (L. Abramowski, ΣΥΝΑΦΕΙΑ, 71³³).

⁵⁹² (57,15f. Kl./H.); cf. ders., de eccl. theol. I 17. 20 (77,23f.; 87,16f. Kl./H.); ebd. II 5. 9 (103,1-5; 108,17-20 Kl./H.).

⁵⁹³ Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,30 Kl./H.).

⁵⁹⁴ Cf. hierzu die Ausführungen weiter oben in Kapitel II.

⁵⁹⁵ Hierbei unterläuft ihm der Fehler, die Parallelstelle zu Joh 14,9, nämlich Mt 10,40, unter dem Namen des Johannes zu zitieren; derselbe Fehler bei freiem Zitat der Stelle begegnet auch in Ps.-Ath., c. Ar. IV 19 (65,8 S.).

⁵⁹⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 17 (62,12f. S.): τούτων δὲ δεικνυμένων ἡ μείζων ὁ υἱὸς τοῦ λόγου, ἡ πλεον οὐδὲν ὁ λόγος τοῦ υἱοῦ ἔχει; cf. ebd. (62,13-63,3 S.).

nicht Worte des Sohnes, sondern Worte des Logos sind.⁵⁹⁷ Dagegen schreibt PA: „Doch in dem oben Gesagten ist deutlich geworden, daß es der Sohn ist, der spricht.“⁵⁹⁸ Weil er in der Lektüre der Schriftstellen auf den Sohn hin mit Asterius übereinstimmt, hat er dessen Ansatz zuvor darin auch nicht kritisiert. Nun aber muß er gegen Markell untermauern, daß bei Johannes vom Sohn die Rede ist, auch wenn dort im Prolog der Logos genannt wird. Er führt in c. Ar. IV 18f. weitere Schriftstellen aus diesem Evangelium an (Joh 12,47; 3,16-19; 12,45f.; 12,36.46; 1,8-10; 1,1; 14,9-13). Am Ende faßt er zusammen: „Denn der, der dieses sagt, gibt sich selbst als der Sohn zu erkennen, indem er hinzufügt: ‘Damit der Vater im Sohn verherrlicht werde’ (Joh 14,13)“.⁵⁹⁹

Aus der Art der Behandlung von Joh 1,1 läßt sich erkennen, daß das in c. Ar. IV 18f. Vorgetragene nun gegen Markell gerichtet ist. Markell liest im Gegensatz zu Asterius⁶⁰⁰ in Joh 1,1 nicht den Sohn, den gewordenen Logos oder das Werden des Logos, sondern diese Johannesstelle bietet ihm ein dreifaches Zeugnis für die Ewigkeit des Logos.⁶⁰¹ Darüber hinaus sieht er durch Joh 1,1 angezeigt, daß Johannes gleich zu Beginn seines Evangeliums sagte, im Anfang sei der Logos nichts anderes gewesen als Logos.⁶⁰² Ob er allerdings hieraus die Trennung von Logos und Sohn ableitet, wie es ihm Eusebios vorhält, ist ungewiß. Bei Eusebs weiter oben zitierten Kritik in de eccl. theol. I 20 von Markells Auslegung zu Joh 1,18 werden unter anderem Joh 3,16-18 und Joh 10,34-36 ins Feld geführt, Schriftzitate, die nicht in Markells Fragmenten begegnen, aber auch beim Theologen eine Rolle in der antimarkellischen Argumentation spielen. Auch Eu-

⁵⁹⁷ Dies unterstreicht, daß PA, wie oben angedeutet, dort nicht Markell, sondern wohl dessen Gegner Asterius in Blick genommen hatte; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 18 (63,4f. S.): ἴσως μὲν οὖν ἂν εἴποιεν ἀναιδῶς μὴ υἱοῦ, ἀλλὰ λόγου εἶναι τὴν φωνὴν ταύτην.

⁵⁹⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 18 (63,5f. S.): ἀλλ’ ἐν τοῖς ἀνωτέρω λεχθεῖσι δῆλον γενήσεται, ὅτι υἱὸς ἐστὶν ὁ λέγων.

⁵⁹⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 19 (65,26f. S.).

⁶⁰⁰ Cf. Asterius, frg. 74 (138,51-58 V.).

⁶⁰¹ Cf. Markell, frg. 33 (71) (190,10-14 Kl./H.): ὁ τοίνυν ἱερὸς ἀπόστολὸς τε καὶ μαθητὴς (Joh 21,24) τοῦ κυρίου Ἰωάννης τῆς αἰδιότητος αὐτοῦ μνημονεύων ἀληθῆς ἐγίγνετο τοῦ λόγου μάρτυς, ‘ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος’ λέγων ‘καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος’ (Joh 1,1). οὐδὲν γενέσεως ἐνταῦθα μνημονεύων τοῦ λόγου, ἀλλ’ ἐπαλλήλοις τρισὶν μαρτυρίαις χρώμενος, ἐβεβαίουν ἐν ἀρχῇ τὸν λόγον εἶναι; cf. ebd. 51-53 (68; 70; 6) (194,5-21 Kl./H.); cf. ders., ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,25-30 Kl./H.).

⁶⁰² Cf. Markell, frg. 42 (7) (192,7 Kl./H.): ὁ μὲν γὰρ λόγος ‘ἐν ἀρχῇ ἦν’ (Joh 1,1), μηδὲν ἕτερον ὧν ἡ λόγος; cf. ebd. 43 (3) (192,17-27 Kl./H.).

sebs Kommentar zu diesen Schriftzeugnissen läßt den Leser von c. Ar. IV aufhorchen: „Du hörst, wie oft der Retter selbst sich selbst nicht nur Logos, sondern Sohn nannte und sich als Eingeborenen bezeichnete. ... Was müßte eigentlich der erleiden, der ... zu sagen wagte: ‘... daß er Logos war und nichts anderes.’⁶⁰³“⁶⁰⁴ Weiter gegen Markell polemisierend schließt er den Gedanken an, daß auch die johanneischen Aussagen vom Licht (Joh 14,6; 3,19) und ebenso die Aussagen von Mt 11,27 auf den Sohn zu beziehen sind. Vergleicht man den Argumentationsgang von PA mit diesen Überlegungen Eusebs, springt eine ganze Reihe von Parallelen ins Auge:

Bei Eusebius wie bei PA begegnen im gleichen Zusammenhang dieselben ausführlichen Zitate aus Johannes mit der zugespitzten Interpretation, die auf den Sohn als denjenigen hinweist, der diese Worte gesprochen hat; ebenso findet sich bei beiden die Bemerkung, daß auch Mt 11,27 auf den Sohn zu beziehen ist. Es werden bei beiden johanneische Zeugnisse zum Thema „Licht“ zitiert, bezüglich derer wiederum herausgestellt wird, daß sie vom Sohn handeln. Vor allem zwei weitere Eusebestellen sind herausragende Beispiele für die enge literarische Beziehung von c. Ar. IV und den antimarkellischen Schriften des Eusebius. In de eccl. theol. I 20 heißt es: „Du siehst, wie er (sc. der Apostel) mit diesen Worten (sc. zum Thema „Licht“) ihn nicht nur Logos, wie es Markell scheint, sondern auch Gott und Licht nannte und lehrte, daß er im Voraus existiere und die Welt durch ihn geworden sei (Joh 1,10).“⁶⁰⁵ Wenig später zeigt Eusebius, daß mit dieser Aussage gesagt ist, die Welt sei durch das größere Licht des Vaters geworden, durch den Sohn aber werde das All zusammengehalten.⁶⁰⁶ Und gegen Markells Auslegung von Joh 1,1 auf den Logos, stellt Eusebius heraus, daß dieser Logos nicht der „über allen seiende Gott“ ist, auch nicht der Vater selbst, sondern dessen eingeborener Sohn, der „im Anfang ist, (der) bei Gott ist und Gott ist, durch den alles geschaffen wurde, so daß es richtig ist, wenn man zur Verdeutlichung änderte und anstelle von ‘Im Anfang war der Logos’

⁶⁰³ Cf. Markell, frg. 42 (7) (192,7 Kl./H.).

⁶⁰⁴ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (84,18f.25-27 Kl./H.): ἀκούεις ὅσακις αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἑαυτὸν οὐ λόγον, ἀλλὰ υἱὸν ἀνόμασεν καὶ μονογενῆ προσεῖπεν, ... τί οὖν ἐχρῆν παθεῖν τὸν μετὰ τὰς τοσαύτας φωνὰς τολμήσαντα φάναι λόγον εἶναι αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἕτερον.

⁶⁰⁵ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (81,10-13 Kl./H.): ὁρᾷς ὅπως τοῦτοις οὐ λόγον μόνον, ὡς ἐδόκει Μαρκέλλῳ, ἀλλὰ καὶ θεὸν καὶ φῶς αὐτὸν ἀνόμασεν, προυπάρχειν τε αὐτὸν ἐδίδαξεν καὶ τὸν κόσμον δι’ αὐτοῦ γεγονέναι.

⁶⁰⁶ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (82,4-6 Kl./H.).

(Joh 1,1) sagte: 'Im Anfang war der Sohn', anstelle von 'Und der Logos war bei Gott' (Joh 1,1) sagte: 'Der Sohn war beim Vater' und anstelle von 'Und der Logos war Gott' (Joh 1,1) sagte: 'Der Sohn war Gott'.⁶⁰⁷

Auf der Basis, daß Johannes mit dem „Licht“ den Sohn bezeichnet, führt auch PA den antimarkellischen Beweis, daß Johannes anstelle von „Im Anfang war der Logos“ (Joh 1,1) auch hätte sagen können 'Im Anfang war der Sohn'.⁶⁰⁸ Hauptargument ist: Wenn Logos und Sohn zu unterscheiden sind, in Joh 1,1.3 nicht vom Sohn, sondern vom Logos die Schöpfungsmittlerschaft ausgesagt ist, in Joh 1,8-10 diese dagegen von Christus behauptet wird, dann bleibt entweder nur übrig, beide, Christus (den Sohn) und den Logos auch vor der Entstehung der Welt als dieselben zu betrachten, oder die offenkundig aporetische Auffassung zweier verschiedener Schöpfungen zu vertreten.⁶⁰⁹ PA zieht den Schluß: „(Es) folgt daraus, daß Sohn und Logos auch vor aller Schöpfung ein und derselbe sind, denn durch ihn ist sie geworden. Wenn folglich wie durch den Logos, so auch durch den Sohn alles geworden ist, wird sich kein Widerspruch ergeben, vielmehr besagt 'Im Anfang war der Logos' (Joh 1,1) dasselbe wie 'Im Anfang war der Sohn'. Wenn sie aber deswegen, weil Johannes nicht gesagt hat 'Im Anfang war der Sohn', sagen wollen, was dem Logos zukommt, gehöre nicht dem Sohn, dann gehört auch das, was dem Sohn zukommt, keineswegs dem Logos. Es wurde aber gezeigt, daß das Wort 'Ich und der Vater, wir sind eins' (Joh 10,30) vom Sohn spricht und er es ist, 'Der im Schoß des Vaters ruht' (Joh 1,18) und das 'Wer mich gesehen hat, hat den gesehen, der mich gesandt hat' (cf. Joh 14,9; Mt 10,40)⁶¹⁰ (sich auf den Sohn bezieht); und so

⁶⁰⁷ Euseb. Caes., de eccl. theol. II 14 (116,18-23 Kl./H.): ... ἐν ἀρχῇ δὲ ὄντα καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὄντα καὶ θεὸν ὄντα, δι' οὗ τὰ πάντα δημιουργεῖ· ὡς ὀρθῶς ἂν τινα ἐπὶ τὸ σαφέστερον μεταλαβόντα φάναι ἀντὶ τοῦ 'ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος' (Joh 1,1), τὸ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ υἱός, καὶ ἀντὶ τοῦ 'καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν' (Joh 1,1) τὸ καὶ ὁ υἱός ἦν πρὸς τὸν πατέρα, καὶ ἀντὶ τοῦ 'καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος' (Joh 1,1) τὸ καὶ θεὸς ἦν ὁ υἱός; cf. hierzu T. E. Pollard, *Johannine Christology*, 283f. 307f.

⁶⁰⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 19 (64,10-65,11 S.).

⁶⁰⁹ Es mag sein, daß PA hier an die markellische Unterscheidung denkt zwischen der ersten Schöpfung, die durch den hervorgegangenen Logos wurde, und der neuen Schöpfung, die durch den hervorgegangenen und menschengewordenen Logos wurde; cf. Markell, frg. 5; 7; 52; 58; 60f. (14; 16; 70; 98; 110; 87) (186,14f. 21-23; 194,10-16; 195,28; 196,11f. 13f. Kl./H.); cf. T. E. Pollard, *Johannine Christology*, 250; Markell spricht von Ökonomien doch nicht von Welten.

⁶¹⁰ Zu diesem „freien Zitat“ cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 17 (62,17f. S.); hierzu die Bemerkung weiter oben Anm. 595.

gilt das 'Die Welt wurde durch ihn' (Joh 1,10) gemeinsam vom Logos und vom Sohn, so daß hieraus deutlich wird, daß der Sohn vor der Welt war; denn notwendigerweise muß der Schöpfer vor denen sein, die entstehen.⁶¹¹ Auch wenn PA offenkundig die in Eusebs Interpretation von Joh 1,10 anklingende Subordination von Vater und Sohn nicht übernimmt, so stimmen beide doch in der antimarkellischen Verwendung von Joh 1,8-10 überein; sogar das dabei angewandte Argumentationsschema ist bei beiden sehr ähnlich. All dies spricht wiederum dafür, daß eine direkte literarische Abhängigkeit zwischen Ps.-Ath., c. Ar. IV und den antimarkellischen Schriften des Euseb besteht.

Den letzten ausführlichen Schriftbeleg, Joh 14,9-13, den PA in c. Ar. IV 19 anführt, leitet er ein mit: „Und als stamme ihnen zufolge das zu Philippus Gesagte nicht vom Logos, sondern vom Sohn, denn Jesus sprach, heißt es, ... (es folgt Joh 14,9-13).“⁶¹² Wiederum will PA aufzeigen, daß das, was dem Sohn zugeschrieben ist (Joh 14,13 geht auf den Sohn), notwendig auch vom Logos gilt (und umgekehrt) und daß darum Logos und Sohn nicht unterschieden werden dürfen. Markell hält allerdings auch bei diesem Zitat die Differenzierung bei, wenn er das Zitat auch entgegen dem Wortlaut des Schrifttextes auf den Logos und nicht, wie PA angibt (κατ' αὐτούς), auf den Sohn hin liest.⁶¹³ PA argumentiert gegen eine Trennung von Logos und Sohn: „Wenn folglich der Vater im Sohn verherrlicht wird, dann wäre es auch der Sohn, der sagt 'Ich im Vater, und der Vater in mir' (Joh 14,10), er wäre es auch, von dem gilt 'Der mich gesehen hat, hat den Vater gesehen' (Joh 14,9).“⁶¹⁴

⁶¹¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 19 (64,20-65,11 S.): ἀκόλουθον καὶ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ λόγον πρὸ πάσης κτίσεως· δι' αὐτοῦ γὰρ γέγονεν. οὐκοῦν εἰ ὡς διὰ τοῦ λόγου, οὕτως καὶ διὰ υἱοῦ τὰ πάντα γέγονεν, οὐδὲν ἐναντίον φανήσεται, ἀλλὰ καὶ ταῦτόν ἂν εἴη εἰπεῖν, ὡς 'ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος' (Joh 1,1)· <καὶ> ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ υἱός. εἰ δέ, ὅτι μὴ εἶπεν ὁ Ἰωάννης· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ υἱός, οὐχ ἀρμόζειν φήσουσι τῷ υἱῷ τὰ τοῦ λόγου, ὥρα καὶ τὰ τοῦ υἱοῦ μὴ ἀρμόζειν τῷ λόγῳ. τοῦ δέ υἱοῦ ἐδείχθη τὸ 'ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν' (Joh 10,30) καὶ τὸ 'ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρὸς' (Joh 1,18) ὑπάρχειν αὐτόν· καὶ τὸ 'ὁ θεωρῶν ἐμέ, θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με' (cf. Mt 11,27)· κοινὸν μέντοι πρὸς τε τὸν λόγον καὶ τὸν υἱὸν τὸ τὸν κόσμον δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι· ὡς ἐκ τούτου δεῖκνυσθαι πρὸ τοῦ κόσμου εἶναι τὸν υἱόν. ἀνάγκη γὰρ τὸν δημιουργόν πρὸ τῶν γινόμενων εἶναι.

⁶¹² Ps.-Ath., c. Ar. IV 19 (65,11-13 S.): καὶ τὸ πρὸς Φίλιππον λεγόμενον οὐ τοῦ λόγου κατ' αὐτούς ἂν εἴη, ἀλλὰ τοῦ υἱοῦ. εἶπε γάρ, φησιν, ὁ Ἰησοῦς ...

⁶¹³ Cf. Markell, frg. 74 (75) (200,10-14 Kl./H.); ders., ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,30-33 Kl./H.); cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 19 (180,24-32 Kl./H.).

⁶¹⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 19 (65,23-26 S.): οὐκοῦν εἰ ὁ πατήρ δοξάζεται ἐν τῷ υἱῷ (Joh 14,13) ὁ υἱὸς ἂν εἴη ὁ λέγων· 'ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί' (Joh 14,10), αὐτὸς καὶ τὸ 'ὁ ἐμὲ ἑώρακώς ἑώρακε τὸν πατέρα' (Joh 14,9).

Im Anschluß an seine Ausführungen zur gegnerischen Schriftauslegung, die sich teilweise eng an Eusebius' Bestreitung der hermeneutischen Prinzipien des Markell anlehnen, geht PA gemäß der in c. Ar. IV 15 vorgenommenen Diairesis zur Widerlegung der drei verschiedenen Positionen der Trennung von Logos und Sohn über. Gleichzeitig wird von Beginn an das zuvor behandelte Thema der Hermeneutik der Evangelienauslegung weiterverfolgt.

2.3.2 Die Bestreitung der ersten Position: „Der Mensch selbst (oder das Fleisch), der vom Logos angenommen wurde, ist Sohn“ - Ps.-Ath., c. Ar. IV 20f. 30-36 (66,1-68,2; 79,1-87,2 S.)

2.3.2.1 Ps.-Ath., c. Ar. IV 20f. (66,1-68,2 S.)

Nach der ersten Position, wie sie in c. Ar. IV 15 vorgestellt ist, heißt es, daß der Mensch selbst (oder das Fleisch), der vom Logos angenommen wurde, Sohn ist: ... οἱ μὲν γὰρ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέλαβεν ὁ σωτὴρ, αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσιν.⁶¹⁵

Diese Position wird in c. Ar. IV 20f. und in c. Ar. IV 30-36 in zwei Anläufen widerlegt. Aufteilung und verschiedene Schwerpunktsetzung ergeben sich aus dem Argumentationsziel von PA, zunächst in c. Ar. IV 20-29 systematisch und parallel darzulegen, daß die drei in c. Ar. IV 15 genannten Positionen zu aporetischen Auslegungen der zum Teil selben Schriftstellen, die unter anderen bereits in c. Ar. IV 15-19 diskutiert wurden, führen; erst in einem zweiten Anlauf in c. Ar. IV 30-36 werden die christologischen Konsequenzen der ersten Position ausgezogen; zu christologischen Implikationen der beiden anderen Positionen äußert sich PA nicht eigens.

Die erste Widerlegung in c. Ar. IV 20f. (66,1-68,2 S.) eröffnet PA mit dem kurzen, an c. Ar. IV 15 angelehnten Referat der Position: εἰ μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐφόρησεν ὁ λόγος, αὐτὸν εἶναι λέγουσι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, καὶ μὴ τὸν λόγον υἱόν, ὁ ἄνθρωπος ἂν εἴη ἀκολουθῶς ὁ ἐν τῷ πατρὶ, ἐν ᾧ καὶ ὁ πατὴρ ἐν αὐτῷ.⁶¹⁶ Dieselbe gegnerische Meinung wird auch wiedergegeben mit den Worten: ἡ σὰρξ, ἣν ἐφόρησεν ὁ λόγος, αὕτη ἐστὶν ὁ υἱός.⁶¹⁷ Auch wenn die Formulierung von c. Ar. IV 15 gegenüber denjenigen

⁶¹⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,18-20 S.).

⁶¹⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 20 (66,1-4 S.).

⁶¹⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 20 (66,13f. S.).

von c. Ar. IV 20 leicht variiert (anstelle von ἀνέλαβεν ὁ σωτήρ dort heißt es hier ἐφόρῃσεν ὁ λόγος), handelt es sich doch klar erkennbar um dieselbe Position.⁶¹⁸

Wie eine Wiederaufnahme dieser Position und eine christologische Fortführung klingt das Referat der gegnerischen Meinung in c. Ar. IV 30: Der Logos ist vom Sohn zu trennen, der Sohn ist Christus; dieser aber ist, wie wenig später zu lesen ist, der Mensch, den der Logos angenommen hat. Es heißt zur Einleitung: τινὲς τῶν ἀπὸ τοῦ Σαμοσατέως διαιροῦντες τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ υἱοῦ φάσκουσι τὸν μὲν υἱὸν εἶναι τὸν Χριστόν, τὸν δὲ λόγον ἄλλον εἶναι.⁶¹⁹ Dann setzt PA hinzu: εἰ δὲ ἐτέρως ἐκείνο νοοῦσι καὶ τὸν λόγον μὲν, καθὼς καὶ ἔστι, θεῖον ὁμολογοῦντες, τὸν πρὸς αὐτοῦ ληφθέντα, ᾧ καὶ ἡνώσθαι πιστεύεται, ἄνθρωπον ἀπ' αὐτοῦ χωρίζουσι λέγοντες 'διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ' (Apg 10,36) αὐτὸν ἀπεστάλθαι, ἑαυτοῖς ἐναντία φθεγγόμενοι οὐ νοοῦσιν. οἱ γὰρ ἐνταῦθα χωρίζοντες τῆς θείας σαρκώσεως θεῖον νοοῦσι, σμικρύνουσιν ἄρα ἀκούοντες αὐτὸν σάρκα γεγενῆσθαι καὶ τὰ Ἑλλήνων φρονοῦσιν, ὥσπερ οὖν καὶ φρονοῦσι, τροπὴν τοῦ λόγου τὴν σάρκωσιν τὴν θεῖαν ὑπολαμβάνοντες.⁶²⁰ Und: πῶς δὲ καὶ κληθεῖη Χριστὸς ψιλὸς ἄνθρωπος,⁶²¹ Die Samosatener setzen folglich „Christus“, „Sohn“ und „(bloßer) Mensch“ gleich und trennen den Logos davon. Die Nähe zur ersten Position ist offenkundig.⁶²²

Den Zusammenhang zwischen der in c. Ar. IV 30-36 bestrittenen Theologie mit der ersten Position hat bereits J. H. C. Newman gesehen und er wurde auch in der Einleitung von Newman-Robertson zur englischen Übersetzung der *Select Works and Letters* des Athanasius für die *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers* herausgestellt.⁶²³ Leider ist A. Stegmann diese Erkenntnis entgangen, obwohl er sonst auf die Ergebnisse von J. H. C. Newman zurückgegriffen hat. In jüngerer Zeit wurde auf den Zusammenhang beider

⁶¹⁸ Ebenso urteilt K. Hoss, Studien, 125.

⁶¹⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 30 (79,1-3 S.).

⁶²⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 31 (80,21-81,5 S.).

⁶²¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,17 S.).

⁶²² Cf. die Parallele in der „Ekthesis makrostichos“ IVf. (II 252 Op.).

⁶²³ Cf. J. H. C. Newman / A. Robertson, *Select Writings*, 432: Bei der Widerlegung der drei Positionen (a) - (c) sehen sie folgende Aufgliederung: „(a) (the son is) man, Christ (§20, Photinus) ... §§ 26-36, turns the argument of § 24, that Scripture declares the identity of Son and Word, against those who (adopting alternative (a) *supra*) drift from Marcellianism toward the Samosatene rather than toward the Sabellian position. ... Even here, the name of Photinus, to whose position the section specially applies, is significantly withheld“; cf. dagegen Th. Zahn, Marcellus, 204².

Teile nicht mehr hingewiesen.

Da PA also in zwei Versuchen ein und dieselbe gegnerische Theologie widerlegt, sollen im folgenden zunächst die beiden Bestreitungen der ersten Position untersucht werden, bevor die der zweiten und der dritten Position vorgeführt werden.

Zwischen der ersten Position, deren Vertreter, wie Th. Zahn festgestellt hat, „am schärfsten“ behandelt werden,⁶²⁴ und den Thesen aus Markells Fragmenten gibt es zwar Berührungspunkte,⁶²⁵ doch A. Stegmann hat bereits unterstrichen, daß das vom Theologen Referierte ein wenig von dem abweicht, was bei Markell zu lesen ist.⁶²⁶ Markell erwähnt in seinem antiasterianischen und antieusebianischen Werk immer wieder, wenn er auf die Inkarnation zu sprechen kommt, daß der Logos (oder der Retter) den Menschen, das Gebilde, die Sklavengestalt und—weit häufiger—das Fleisch aus der Jungfrau angenommen hat.⁶²⁷ Daß der Logos den Menschen „getragen“ (φέρειν) hat, steht aber weder bei Markell, noch begegnet dieser Ausdruck in der Markellinterpretation des Eusebius. Ebenso läßt sich bei Markell keine Stelle finden, wo er den Menschen (oder das Fleisch) mit dem Sohn gleichsetzt. Auch Eusebius behauptet solches von ihm nicht.⁶²⁸ Im Gegenteil, auch wenn ihm selten an sublimen Unterscheidungen gelegen ist, differenziert er sehr wohl zwischen Markells Auffassung und der Meinung anderer Heterodoxer, „die be-

⁶²⁴ Th. Zahn, Marcellus, 204.

⁶²⁵ Cf. Th. Zahn, Marcellus, 204.

⁶²⁶ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 104; er meint allerdings, daß die Abweichungen kaum merklich sind.

⁶²⁷ Cf. zur Annahme des Fleisches: Markell, frg. 8; 11; 16; 48; 56; 63; 74; 76; 94; 110; 116f.; 119 (11; 29; 33; 5; 63; 85; 75; 97; 55; 83; 104f.; 107) (186,24-30; 187,10.28; 193,24; 195,4f.; 196,30; 200,7f.31-36; 205,13f.; 208,27f.; 210,1.6; 211,15f. Kl./H.); zur Annahme des Menschen: ders., 74 (75) (200,5f. Kl./H.), wobei er hier Asterius interpretiert; aber man kann auch heranziehen: ders., frg. 108; 117 (81; 105) (208,22f.; 210, 29f. Kl./H.); etwas anders formuliert er allerdings in seinem Brief an Julius (= Nr. 129; 215,15-18 Kl./H.): οὕτω καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἡμᾶς διδάσκει διὰ τοῦ Ἐυαγγελίου λέγων ἑγὼ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἦκω (Joh 8,42). οὗτος ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (Hebr 1,2) κατελθὼν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν καὶ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας γεννηθεὶς τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε; cf. hierzu die Ausführungen weiter oben in Kapitel II; zur Annahme des „Gebildes“: cf. ders., frg. 91 (52) (204,34 Kl./H.); zur Annahme der „Sklavengestalt“: cf. ders., frg. 117 (105) (211,6f. Kl./H.).

⁶²⁸ Diesbezüglich ist er offensichtlich recht präzise, cf. seine Einleitung zu Markells frg. 8 (11): Euseb. Caes., c. Marc. II 3 (44,12-14 Kl./H.): τήρει ὅπως διὰ τούτων Μάρκελλος τὸ Ἰησοῦ καὶ Χριστοῦ ὄνομα καὶ τὰς λοιπὰς προσηγορίας οὐ βούλεται κεῖσθαι ἐπὶ τοῦ λόγου, ἀλλ' ἐπὶ τῆς σαρκὸς ἧς ἀνείληφεν.

hauptet haben, der Sohn Gottes sei weder vorher, noch existiere er im Voraus, (sondern) er sei ähnlich den übrigen (Menschen) ein Mensch aus einem Menschen.⁶²⁹ Die erste Position von PA gibt folglich nicht Markells Ansatz wieder. Wenn es sich bei den Positionen nicht nur um eine rein systematische Diairesis von PA handelt, dann referiert dieser die Meinung eines anderen Gegners, der in manchem wie Markell dachte, Logos und Sohn trennte, aber eine Gleichsetzung von Mensch, Christus und Sohn vertrat.

Fraglich ist, ob mit der Behauptung in c. Ar. IV 20, der Gegner verstehe unter „dem *eingeborenen* Sohn Gottes“ den Menschen, noch eine korrekte Wiedergabe von dessen Position vorliegt, oder ob mit der Anwendung des Titels *μονογενής* auf den Menschen bereits die Aporetisierung der gegnerischen Theologie anhebt, die spätestens und zwar ohne Übergang und Bruch mit dem nächsten Nebensatz beginnt.⁶³⁰

Im Zusammenhang mit der Frage, ob PA bei dem Referat der ersten Position wiederum auf Eusebius rekurriert, soll zugleich untersucht werden, welche weiteren Merkmale der gegnerischen Position sich aus c. Ar. IV 20f. erheben lassen.

In den genannten Kapiteln kommt PA auf einige der bereits zuvor in den grundsätzlichen Überlegungen behandelten Schriftstellen und auf die hermeneutische Frage zurück. Recht stereotyp und auf syllogistische Weise spielt er durch, welche Aporien sich aus der Annahme ergeben, wenn unter den Voraussetzungen der Trennung von Logos und Sohn und der Gleichsetzung von Sohn und Mensch (oder Fleisch) die in Frage stehenden johanneischen Schriftstellen (Joh 14,10, 10,30, 1,18, 1,8f., 3,17, 14,9) nicht vom Logos sondern vom Sohn handelten, unter dem nun aber der Mensch zu verstehen ist. Aus dieser, auf aporetische Konsequenzen hin angelegten Widerlegung ist nicht viel für das gegnerische Profil zu gewinnen.⁶³¹ Die Parallelen zu Eusebius wurden bereits oben zu c. Ar. IV 15-19 angeführt. Interes-

⁶²⁹ Euseb. Caes., c. Marc. II 1 (33,11-13 S.).

⁶³⁰ An der vorliegenden Stelle kann natürlich auch der Sprachgebrauch von PA vorliegen.

⁶³¹ Daß es durchaus interessante Feststellungen gibt, sobald man Photin und seine Theologie in Augenschein nimmt, wird allerdings weiter unten verdeutlicht; eine Parallele, die den antiphotinischen Charakter der Widerlegung stützt, ist in Ps.-Ath., c. Sabell. 3 (101C) gegeben, wo nicht viel anders als in c. Ar. IV gegen eine Auslegung von Joh 8,42; 16,28 auf den Menschen argumentiert wird: οὐ γὰρ ἄνθρωπος ὁ πεμφθεὶς εἰς τὸν κόσμον.

santer ist die Behandlung der drei johanneischen Schriftstellen, die PA gegenüber dem aus c. Ar. IV 15-19 bekannten Repertoire in sein apologetisches Programm neu aufgenommen hat: Joh 8,58, 1,10,⁶³² 3,36. Zu ihrer Deutung soll zunächst der Streit zwischen Asterius, Markell und Eusebius betrachtet werden.

Die erste Stelle, Joh 8,58 („Ehe Abraham wurde, bin ich“), wird zwischen Asterius und Markell verhandelt. Markell schreibt: „Und Asterius soll dies nicht für unglaublich halten, daß sein (sc. des Logos) Leib eine solche Anfänglichkeit erlangen konnte, auch wenn er jünger ist, sondern er soll einsehen, daß es auch zutrifft, daß insbesondere das menschliche Fleisch jünger ist, dennoch der Logos, der dieses (sc. das Fleisch) durch die reine Jungfrau anzunehmen für wert hielt und das seinige mit ihm (sc. dem Fleisch) vereinigte, den in sich (sc. dem Logos) geschaffenen Menschen nicht nur zum ‘Erstgeborenen der ganzen Schöpfung’ formte, sondern er (sc. der Logos) auch will, daß er (sc. der Mensch) der Anfang von allem ist, nicht nur dessen auf Erden, sondern auch dessen in den Himmeln.“⁶³³ Der Streit dreht sich hier, wie weiter oben geschildert wurde, um die Titel *μονογενής* und *πρωτότοκος*.⁶³⁴ Aus dem Titel „Erstgeborener“ leitet Asterius ab, daß dem Sohn zwar Priorität und damit Superiorität, ein *πλέον*, gegenüber allen anderen Geschöpfen zukommt, daß er aber aufgrund der Vergleichbarkeit mit den Geschöpfen und der nur graduellen Unterschiedenheit von diesen notwendig zur Schöpfung gerechnet werden muß: „Wenn er Erstgeborener der ganzen Schöpfung ist (cf. Kol 1,15), ist offenbar, daß auch er ein einziger der Schöpfung ist.“⁶³⁵ Und an anderer Stelle heißt es: „Es macht wieder-

⁶³² Genauerhin wird der erste Teil des Verses erst jetzt beleuchtet, der zweite Teil wurde auch an früherer Stelle bereits diskutiert, cf. weiter oben S. 297-299.

⁶³³ Markell, frg. 8 (11) (186,24-30 Kl./H.): καὶ μὴ τοῦτο ἀπίθανον εἶναι νομιζέτω Ἀστέριος, εἰ νεώτερον ὂν αὐτοῦ <τὸ> σῶμα τοσαύτης τυχεῖν ἀρχαιότητος ἐδυνήθη· ἀλλ’ ἐννοεῖτω, ὅτι <εἰ> καὶ μάλιστα τὴν ἀνθρώπινην σάρκα νεωτέραν εἶναι συμβαίνει, ὅμως ὁ ταύτην ἀναλαβεῖν δι’ ἀγνῆς ἀξιῶσας παρθένου λόγος, ταύτη τὸ ἑαυτοῦ ἐνώσας, οὐ μόνον ‘πρωτότοκον πάσης κτίσεως’ (Kol 1,15) τὸν ἐν ἑαυτῷ ἄνθρωπον κτισθέντα ἀπειργάσατο, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν πάντων αὐτὸν εἶναι βούλεται, οὐ τῶν ἐπὶ γῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς.

⁶³⁴ Cf. weiter oben S. 289-303.

⁶³⁵ Cf. Asterius, frg. 25 (94 V.): εἰ πρωτότοκος ἐστὶ πάσης κτίσεως (cf. Kol 1,15), δῆλον ὅτι καὶ αὐτὸς εἰς ἐστὶ τῆς κτίσεως; cf. ders., frg. 10; 23; 26; 29 (86; 94; 96 V.); cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 201f., dort auch der Nachweis, daß in frg. 25 „sehr wahrscheinlich“ ein Text des Asterius vorliegt. Die Sache selbst aber liegt auch in den mit Sicherheit dem Asterius gehörenden Fragmenten vor.

um keinen Unterschied, wenn jener mehr hat und zuerst wurde, wenn wir unsererseits aber weniger haben und später geworden sind ..., denn das 'Mehr' und 'Weniger' zeigt nicht an, daß die Natur (sc. des Sohnes und des Menschen) eine andere ist.⁶³⁶ Obwohl Asterius behauptet, daß der Sohn ein Geschöpf ist, hat er doch nicht behauptet, daß der Mensch, den der Logos getragen hat, der Sohn sei. Statt dessen ist für ihn der gezeugte Logos der Sohn und Mensch. Die Unterscheidung besteht ihm zufolge nicht zwischen dem vom Logos getragenen Menschen und dem diesen tragenden Logos, sondern zwischen dem ungezeugten Logos und dem gezeugten Logos. Markell hält, wie zitiert, Asterius entgegen, daß Theologumena, Titel und Schrifttexte, die von einem Anfang sprechen, nicht auf den Logos bezogen werden dürfen, sondern auf den Anfang der fleischlichen Ökonomie zu übertragen sind.⁶³⁷ Er akzeptiert von Asterius zwar den Gedanken der Priorität und Superiorität, überträgt ihn aber vom Logos auf das Fleisch. Das Fleisch ist, wie K. Seibt schreibt, das „*chronologisch* Spätere, (welches) ... in der Kraft des Logos die *qualitative* Anfangsstellung gegenüber der ganzen Schöpfung (gewinnt).“⁶³⁸ Demnach unterscheidet Markell zwar zwischen dem Menschen (oder dem Fleisch) und dem Logos, der diesen annimmt, doch er bezeichnet, wie oben bereits betont, darum nicht den Menschen ohne den Logos als Sohn.⁶³⁹

Eusebius greift Joh 8,58 auf, um mit diesem Vers gegen Markells Lehre die Präexistenz des Sohnes herauszustellen.⁶⁴⁰

Gewiß ist, daß PA sich bei der Verwendung von Joh 8,58 von Eusebs antimarkellischem Einwand hat inspirieren lassen. Denn auch er verwendet den Vers dazu, auf die Präexistenz hinzuweisen. Doch im Unterschied zu Eusebius geschieht dies ganz spezifisch durch die

⁶³⁶ Asterius, frg. 31 (98 V.): καὶ οὐ διαφέρει πάλιν, εἰ πλέον ἐκεῖνος ἔχει καὶ πρῶτον γέγονεν· ἡμεῖς δὲ εἰ ἔλαττον καὶ ὕστερον γεγόναμεν. ... τὸ γὰρ πλέον καὶ ἔλαττον οὐ τὴν φύσιν ἄλλην δείκνυσιν· ἐκάστῳ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἡ πρᾶξις τοῦτο προστίθεται; cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 213-215, dort auch der Nachweis, daß im vorliegenden Text „mit großer Wahrscheinlichkeit“ in Inhalt und Sprache Asterius wiedergegeben ist; cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 10 (68,31-69,3 Kl./H.).

⁶³⁷ Cf. K. Seibt, Die Theologie des Markell, 273.

⁶³⁸ K. Seibt, Die Theologie des Markell, 273; cf. auch Markell, frg. 6 (15) (186,18-20 Kl./H.).

⁶³⁹ Auch weiter oben wurde darauf hingewiesen, daß eine solche Gleichsetzung bei Markell eher unwahrscheinlich ist.

⁶⁴⁰ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 21 (130,14f. Kl./H.); der Kontext dieser Stelle wurde bereits zum thematischen Vergleich zu c. Ar. IV 6f. herangezogenen, cf. weiter oben S. 204-206.

Aporetisierung der ersten Position: „Sie (sc. die Gegner, die die erste Position vertreten,) werden aber auch genötigt sein zu sagen, die Welt sei durch den Menschen selbst geworden (cf. Joh 1,10) und der Mensch sei es, der gekommen war, ‘nicht die Welt zu richten, sondern sie zu retten’ (Joh 3,17), er aber sei auch, ‘Ehe Abraham wurde’ (Joh 8,58). Denn ‘Jesus’, heißt es, ‘sagte zu ihnen, Amen, Amen, ich sage euch, ehe Abraham wurde, bin ich’ (Joh 8,58). Und wieso ist es nach ihrer Ansicht nicht ungereimt zu behaupten, der, der nach zwei- und vierzig Geschlechtern aus dem Samen Abrahams entstanden ist, existiere, ehe Abraham wurde? Wieso aber ist es nicht ungereimt, wenn das Fleisch, das der Logos getragen hat, selbst der Sohn ist, zu behaupten, dieses Fleisch aus Maria sei es, durch das die Welt wurde? Wie werden sie auch das Wort retten: ‘Er war in der Welt’ (Joh 1,10)? Denn um anzuzeigen, daß der Sohn vor der Fleischwerdung (war), fügt der Evangelist hinzu: ‘Er war in der Welt’ (Joh 1,10).“⁶⁴¹

Für eine Inspiration von PA durch Eusebius’ antimarkellische Argumentation bei gleichzeitig anderer Gegnerschaft spricht auch die Verwendung des ersten Teils von Joh 1,10 („Er war in der Welt“). Gegen Markell hebt Eusebius wiederholt heraus, daß in diesem Vers nicht vom Vater, sondern vom präexistenten schöpfungsvermittelnden Sohn die Rede ist.⁶⁴² Auch PA geht davon aus, daß darin vom präexistenten Sohn die Rede ist, stellt sich nun aber gemäß der ersten gegnerischen Position vor, der Mensch, den der Logos getragen hat, sei der Sohn. Die Aporie einer vor der Erschaffung der Kreatur existenten Kreatur ist offenkundig.

Auch Joh 3,36 („Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorsam ist, wird das Leben nicht sehen“), die dritte Stelle, die PA in c. Ar. IV 20f. neu aufgenommen hat, findet sich wiederholt in der antimarkellischen Argumentation bei Euseb.⁶⁴³

⁶⁴¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 20 (66,6-17 S.): ἀναγκασθήσονται δὲ καὶ δι’ αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου εἰπεῖν τὸν κόσμον γεγενῆσθαι, καὶ τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸν ἐλθόντα ‘μὴ κρίναι τὸν κόσμον, ἀλλὰ σῶσαι αὐτόν’ (Joh 3,17): αὐτὸν δὲ εἶναι καὶ ‘πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι’ (Joh 8,58). ‘Ἰησοῦς’ γάρ, φησιν, ‘εἶπεν αὐτοῖς: ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι’ (Joh 8,58). καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον κατ’ αὐτοὺς τὸν ἐκ σπέρματος Ἀβραὰμ μετὰ δύο καὶ τεσσαράκοντα γενεὰς γενόμενον λέγειν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ὑπάρχειν; πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον, εἰ ἡ σὰρξ, ἣν ἐφόρησεν ὁ λόγος, αὕτη ἐστὶν ὁ υἱός, λέγειν τὴν ἐκ Μαρίας σὰρκα ταύτην εἶναι, δι’ ἧς ὁ κόσμος ἐγένετο; πῶς δὲ σώσουσι καὶ τὸ ‘ἐν τῷ κόσμῳ ἦν’ (Joh 1,10); τὸ γὰρ πρὸ τῆς κατὰ σὰρκα γενέσεως τοῦ υἱοῦ σημαίνων ὁ εὐαγγελιστὴς ἐπήγαγε λέγων: ‘ἐν τῷ κόσμῳ ἦν’ (Joh 1,10).

⁶⁴² Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 2. 17 (101,1-6; 121,20f. Kl./H.).

⁶⁴³ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 12. 20 (72,2; 85,10-13 Kl./H.).

Der Vergleich zeigt aber, daß dieser gegen einen anderen Gegner argumentiert als PA. Asterius verdeutlicht mit Joh 3,36, indem er diesen Vers zusammen mit dem voranstehenden liest („Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben“), daß der Sohn das ewige Leben nur deshalb besitzt, weil es ihm vom Vater übergeben wurde. Folglich besitzt er dieses nicht von Natur aus, was den Unterschied zwischen der Natur des Vaters und der des Sohnes beweist. Denn wer empfängt, der hat nicht aus sich, sondern ist ein Geschöpf.⁶⁴⁴ Hiergegen wendet Markell ein, daß der Titel „Leben“ auch zu den jüngeren Namen gehört, die also nicht dem Logos als solchem zukommen, sondern erst dem anläßlich der zweiten Ökonomie ἐνεργεία hervorgegangenen Logos, der den Menschen angenommen hat.⁶⁴⁵ Die Schwäche, von der Asterius spricht, ist also nicht dem Logos, sondern nur dem Menschen zuzuschreiben. Eusebius übergeht die Argumentation des Asterius stillschweigend, liest aber aus Joh 3,36 die Heilsrelevanz des Sohnes und aus 2 Kor 5,4 die bleibende Bedeutsamkeit des Fleisches oder Leibes Christi.⁶⁴⁶ Außerdem schneidet er in der ersten Passage von de eccl. theol., in welcher Joh 3,36 begegnet, das Thema der πίστις πρὸς σωτηρίαν an. Anhand der Glaubensformel, die zum Heil dient, also der Taufformel, untermauert er dann die Heilsrelevanz des Sohnes. In ihr steht, wie er hervorhebt, nämlich der Sohn.

Thema und Inhalt erinnern an die Art und Weise, wie PA mit Joh 3,36 die Bedeutung des Sohnes verdeutlicht, auf das Thema der σωτηρία und schließlich auch auf die Taufformel zu sprechen kommt: „Denn es ist uns vorgeschrieben, nicht an den Logos, sondern an den Sohn zu glauben. Denn Johannes sagt: ‘Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorsam ist, wird das Leben nicht sehen’ (Joh 3,36). Und die heilige Taufe aber, in der der Bestand unseres gesamten Glaubens seinen Ausgang nimmt, wird nicht auf einen Logos, sondern auf Vater, Sohn und Heiligen Geist gegeben. Wenn ihnen zufolge nun also der Logos der eine ist, der Sohn ein anderer, und der Logos nicht Sohn ist, dann hat die Taufe auch nichts mit dem Logos gemein.“⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Asterius, frg. 74 (134 V.).

⁶⁴⁵ Cf. Markell, frg. 43 (3) (192,20 Kl./H.).

⁶⁴⁶ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 10. 15 (166,1-17; 173,17-33 Kl./H.); cf. hierzu die Diskussion in Ps.-Ath., c. Ar. IV 26. 32 (74,14-18; 81,6-14 S.).

⁶⁴⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (67,14-21 S.): πιστεύειν γὰρ ἡμᾶς οὐκ εἰς τὸν λόγον, ἀλλ’ εἰς τὸν υἱὸν πρόσταξις ἐστίν. φησὶ γὰρ ὁ Ἰωάννης ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν (Joh 3,36).

Die Parallelität setzt Eusebs Anregungen voraus. Und auch die Aussagespitze der Ausführungen von PA ist eine ganz ähnliche wie die des von Euseb Zitierten. Beide argumentieren gegen die Unterscheidung zwischen Logos und Sohn und weisen nach, daß das Heil vom Sohn abhängt. Für den Theologen aber gibt, wie der weitere Kontext zeigt, nicht nur die markellische Trennung von Logos und Sohn das ganze gegnerische Profil ab, sondern es ist wiederum die weitergehende, bei Eusebius nicht in Betracht stehende Gleichsetzung von Sohn und Mensch. Darum erläutert PA, daß aufgrund von Joh 3,36 und des Taufsymbols klar wird, daß nicht dem Logos, auch nicht dem Sohn, der Mensch ist, die Rettung des Menschen zugeschrieben wird. Sondern der Sohn, von dem die Rettung kommt, ist derjenige, von dem es heißt, daß man durch den Glauben an ihn das ewige Leben gewinnt (Joh 3,36), und auf den man neben Vater und Geist die Taufe empfängt.

Trennt man Logos und Sohn und nimmt an, daß der Logos mit dem Vater zusammen ist, der Sohn aber der Mensch ist, so argumentiert PA weiter, dann ist die Taufe nicht auf den Logos, sondern nur auf den Sohn gegeben, und es erhebt sich die Frage: „Wie ist der Logos ihnen zufolge mit dem Vater zusammen, der nicht bei der Gabe der Taufe mit ihm zusammen ist?“⁶⁴⁸ Das Argument spielt die gegnerische Logoslehre und Inkarnationslehre gegeneinander aus.⁶⁴⁹ Und auch den dem Gegner in den Mund gelegten oder vielleicht wirklich von diesem vorgetragenen Einwand, daß der Logos bei der Taufe im Vaternamen ja mit einbegriffen ist, versucht PA zu entkräften. Wenn dem nämlich so wäre, fügt er an, dann wäre die Stellung des Geistes ungeklärt, denn eigentlich müßte auch er im Vaternamen mit einbegriffen sein.⁶⁵⁰ Wäre dem nicht so, müßte der „Geist außerhalb Gottes“ sein. Insgesamt aber ergäbe sich dann die Aporie, daß die Taufe nicht nur auf Vater, Sohn und Geist gegeben wird, sondern, da der außerhalb

καὶ τὸ ἅγιον δὲ βάπτισμα, ἐν ᾧ πάσης πίστεως ἡμῶν ἡ σύστασις ὁρμεῖ, οὐκ εἰς λόγον, ἀλλ' εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δίδοται. εἴπερ οὖν κατ' αὐτοὺς ἄλλος ἐστὶν ὁ λόγος καὶ ἄλλος ὁ υἱός, καὶ οὐκ ἔστιν υἱὸς ὁ λόγος, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον τὸ βάπτισμα.

⁶⁴⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (67,21f. S.): πῶς οὖν σύνεστιν ὁ λόγος κατ' αὐτοὺς τῷ πατρὶ οὐ συνὼν αὐτῷ ἐν τῇ τοῦ βαπτίσματος δόσει;

⁶⁴⁹ Cf. Philast., div. her. lib. 65,1f. (257,1-7 H.), der berichtet, Photin habe ge-
leugnet, Christus sei als Gott vor der Zeit mit dem Vater zusammen gewesen; cf.
Epiph., haer. 71,1 (III 249 H./D.); Augustin., de haer. 44 (312 V./C.).

⁶⁵⁰ Cf. Markell, frg. 66 (47) (197,25f. Kl./H.): ἐνόητι γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει.

Gottes als Geschöpf seiende Geist nach dem Menschen rangiert⁶⁵¹ und der Logos im Vater inbegriffen ist,⁶⁵² müßte man eine Taufe auf die Einzigkeit annehmen, die zur Tetras von Vater, Logos, Sohn (= Mensch) und Geist ausgedehnt wäre.⁶⁵³

Dieses Argument der Quaternität ist außergewöhnlich. Es begegnet, wenn ich recht sehe, im vierten Jahrhundert nur noch in wenigen anderen—gleich zu erwähnenden—Schriften.⁶⁵⁴ Durch einen Vergleich mit diesen wird klar werden, daß PA seine Ausführungen nicht nur der Diairesis oder Systematik wegen macht, sondern einen konkreten Gegner attackiert. Zugleich bekommt man den Schlüssel an die Hand, mit dem sich die Tür zu dem Namen des ungenannten markellischen Gegners, der nicht Markell selbst ist, öffnen läßt.

Apolinarius argumentiert in seiner „Kata meros pistis“ ebenfalls im Hinblick auf eine gegnerische Tetras und damit ganz ähnlich wie PA: „... denn wir sagen auch nicht, vier zu verehren, Gott, Sohn Gottes, *Mensch* und heiligen Geist. Darum verurteilen wir auch die, die auf diese Weise gottlos reden und die einen Menschen in die göttliche Doxologie setzen.“⁶⁵⁵ Anstelle der Tetras von PA (Vater, Logos, Sohn [= Mensch] und Geist) steht bei Apolinarius eine Tetras aus Gott, Sohn Gottes, Mensch und Geist, die jedoch nur dem Anschein nach von der PAs verschieden ist. Denn beidemale geht es um die Trinität Gottes, bei PA um die Tauftrinität, bei Apolinarius um die Doxologie, und beidemale wiederum um die Hinzunahme des „Menschen“ zur Trinität aufgrund eines inkorrekten Verständnisses vom „Sohn“. Daß Apolinarius den Logos nicht erwähnt, während ihn PA aufführt, hängt lediglich mit dem Kontext zusammen. PA führt die Diskussion der Gegenüberstellung von Logos und Sohn weiter, wobei er selbst ja Logos und Sohn identifiziert, Apolinarius spricht vom Sohn Gottes, weil es ihm um die doxologische Formel geht; er hätte aber auch vom

⁶⁵¹ Cf. die Ausführungen von PA zu Lk 1,35 in c. Ar. IV 32 (81,17-22 S.).

⁶⁵² Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (67,23-26 S.): ἐν τῷ τοῦ πατρὸς ὀνόματι περιέχεται καὶ ὁ λόγος, διὰ τί οὐν οὐχὶ καὶ τὸ πνεῦμα; ἢ ἐκτὸς τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα; καὶ ἄνθρωπος μὲν, εἴπερ οὐκ ἔστιν υἱὸς ὁ λόγος, μετὰ τὸν πατέρα ὀνομάζεται, τὸ δὲ πνεῦμα μετὰ τὸν ἄνθρωπον.

⁶⁵³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (67,22-68,2 S.).

⁶⁵⁴ Die Argumentation bei Ps.-Augustin. (Ambrosiaster), quaest. VNT 91,3 scheint die Thematik vorauszusetzen, es wird aber nicht auf die Tetras geschlossen: „... si putas uirtutem hanc non esse Christum, duae erunt uirtutes et duo filii dei“; auffallenderweise steht auch Joh 14,9-13 im Hintergrund, cf. L. A. Speller, *New Light on Photinians*, 108.

⁶⁵⁵ Apol., k.m.p. 31 (179,3-6 L.); man kann auch den Leontiustext ebd. vergleichen (179,4-10 L.).

Logos reden können, weil er wie PA Logos und Sohn nicht unterscheidet. Erst jüngst hat K. McCarthy Spoerl bestätigt, daß die „Kata meros pistis“ des Apolinarius einerseits antieusebianisch ausgerichtet ist, andererseits gegen Markell und seine Schüler geht.⁶⁵⁶ Eine weitere unmittelbare Parallele liegt auch in Apolinarius' Apodeixis vor, die wie c. Ar. IV 21 *den Vorwurf der Quaternität mit der Kritik des Platysmos* verbindet: Gregor von Nyssa referiert: ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς εἰ τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι καθὼς ὁ Ἀπολλινάριος λέγει οὐδὲ τοὺς ἀγγέλους τῷ ἀνθρώπῳ δουλαγωγεῖν ὡς ὁ ἐκείνου μῦθος καθ' ἡμῶν λέγει.⁶⁵⁷ Das Referat Gregors hat seine Entsprechung in den christologischen Ausführungen aus Apolinarius' Quod unus sit Christus: ... ἀντὶ μιᾶς ὑποστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύο ὑποστάσεις καὶ πρόσωπα, καὶ ἀντὶ τῆς ἀγίας τριάδος τετράδα ἀπρεπῶς καὶ παρανόμως φρονήσαντες· ἀπρεπῶς μὲν, ὅτι θεῶ συνάπτουσιν ἄνθρωπον καὶ δοῦλον συναριθμοῦσι δεσπότη καὶ κτιστὸν πρόσωπον ἀκτίστοις προσώποις συντάττουσι· παρανόμως δέ, ὅτι τὴν μίαν ὑπόστασιν δύο ποιοῦσιν, ἐπεισάγοντες τῇ τριάδι τετάρτην ὑπόστασιν ξένην παντάπασι καὶ ἀλλόφυλον καὶ πάντων τῶν λόγικῶν κτισμάτων τὸ τελευταῖον καὶ ἔσχατον καὶ μικρόν.⁶⁵⁸ Daß der Vorwurf, wie er vom Theologen und zum Teil wörtlich parallel zu ihm von Apolinarius gegenüber markellischer Theologie erhoben wurde, vor allem einen bestimmten Markellianer treffen sollte, läßt sich aus einer weiteren Belegstelle für den Quaternitätsvorwurf, der nicht von Apolinarius stammt, ansehen.

Marius Victorinus notiert: „Fürs erste mögen die Anhänger des

⁶⁵⁶ K. McCarthy Spoerl, A Study.

⁶⁵⁷ Apol., apod. frg. 82 (224,25-31 L.), bei Greg. Nyss., adv. Apol. (201,25-202,13 M. = GNO III 1 J.).

⁶⁵⁸ Apol., quod unus s. Chr. 3 (296,7-15 L.); man vergleiche die Ausführungen in Ath., ad Epict. 9 (1064C-1065A = 14,8-13 L.): „In heftiger Scham werden alle jene erröten, die gar auf den Gedanken verfielen, es könnte statt der Trias eine Tetras entstehen, wenn man sage, der Leib sei aus Maria. ‘Denn wenn wir behaupten’, sagen sie, ‘daß der Leib dem Logos homoousisch ist, bleibt die Trias Trias, da der Logos nichts Fremdes in sie einführt; wenn wir aber sagen, der aus Maria stammende Leib sei ein menschlicher Leib, so muß, da der Leib dem Wesen nach etwas Fremdes und der Logos in ihm ist, eine Tetras statt der Trias entstehen aufgrund der Hinzufügung des Leibes’“ (Übersetzung nach: J. Lippl, in: Des heiligen Athanasius vier Reden gegen die Arianer. Vier Briefe an Serapion. Brief an Epiktet, 513); R. M. Hübner, Epiphanius, 331 führt hierzu aus: „Daß wir es hierbei mit der Abwandlung eines Arguments zu tun haben, das Apolinarius selbst gegen die vorgebracht hat, die die Annahme eines vollständigen Menschen durch den Logos vertreten, ist zweifelsfrei“; man vergleiche auch die antiapolinaristische Argumentation in: Ps.-Ath., c. Apoll. I 9. 12 (1108C-1109A. 1113C).

Photinus und jene, die nach ihm und vor ihm behaupten, Jesus sei *bloßer Mensch* und nur vom Menschen geschaffen, ihre ruchlose Lästerung erkennen! ... Der Apostel hat ja gesagt: 'Er entäußerte sich selbst dadurch, daß er Knechtsgestalt annahm' (Phil 2,7). Hat er etwa nur die Gestalt des Menschen angenommen und nicht die menschliche Substanz? Hat er doch Fleisch angenommen, ist im Fleisch gewesen und hat im Fleisch gelitten - dies ist das Geheimnis und dies ist, was uns zum Heil dient. Wenn er 'sich selbst entäußert hat', und wenn es Christus ist, der 'sich entäußert hat', bevor er im Fleisch war, dann ist Christus schon gewesen, bevor er im Fleisch war. Und wenn er, da 'er sich selbst entäußert hat', schon vorher gewesen ist, dann hat er selbst Fleisch angenommen. Denn warum 'hat er sich entäußert', wenn er einen Menschen sozusagen als viertes Etwas zu sich erhoben hat, wie du Marcellus, oder gar Du, Photinus behauptest! Denn es war (Deiner Meinung nach) nötig, daß *der Logos blieb, was er war, daß er sich deshalb einen Menschen zu eigen machte und diesem gewissermaßen den Geist einhauchte, um ihn zum Handeln zu bewegen*.⁶⁵⁹ Eine der Lehren des Photin—und nach Marius Victorinus erst in zweiter Linie des Markell—ist, daß der Logos einen Menschen zu sich nimmt und nicht umgekehrt Logos eines Menschen wird, damit jegliche Veränderung des Logos ausgeschlossen ist und gewährleistet wird, „daß der Logos blieb, was er war“.⁶⁶⁰

Eine weitere Vergleichsstelle aus Marius Victorinus' Schrift spricht dafür, daß bei der Abfassung des (fiktiven) Briefwechsels mit dem Arianer Candidus aus der Zeit nach 358⁶⁶¹ die Schrift c. Ar. IV oder zumindest Auszüge aus ihr zu Rate gezogen wurden:⁶⁶² „Hinweg mit

⁶⁵⁹ Mar. Vict., adv. Ar. I 1 (142f. H); deutsche Übersetzung von P. Hadot / U. Brenke.

⁶⁶⁰ Cf. hierzu weiter unten die Diskussion derselben Thematik in c. Ar. IV 30f.

⁶⁶¹ Die Einleitungsfragen zu diesem „Briefwechsel“ werden behandelt bei: P. Hadot, Einleitung zur dt. Übers. v. Mar. Vict., 43-71.

⁶⁶² Zwar vermutet P. Hadot, Einleitung zur dt. Übers. v. Mar. Vict., 43-71, 63, daß „die Beschuldigung, Markell und Photin betrachteten Jesus als ein 'quantum quod' außerhalb der Trinität“ wie anderes Material, das Marius Victorinus verwendet, „aus der homöusianischen Quellensammlung des Sommers 358“ stammt, er muß aber zugeben, daß er zu dieser Vorstellung Photins im Unterschied zu den anderen markellischen und photinischen Lehren keinen anderen Vergleichstext besitzt als c. Ar. IV 21. Für eine Benutzung von c. Ar. IV spricht auch die sonst festzustellende Gewohnheit des Marius Victorinus, auf Sekundärliteratur zurückzugreifen und in großem Umfang „theologische Traktate“ heranzuziehen. Gerade im Falle von Markell (und Photin) hat er offensichtlich keine Originale zur Hand und ist darum „nicht genau“ informiert gewesen, cf. A. Ziegenaus, Die trinitarische Ausprägung, 237.239.

den Arianern! Denn wir bekennen *einen Sohn, der auf Grund seiner Natur Sohn ist und 'vor der ganzen Schöpfung' gezeugt wurde. ...* Hinweg mit den Jüngern des *Markell und Photinus!* Denn wir bekennen, *daß der Logos selbst im Fleisch gewesen ist und nicht, daß der Logos von dem Menschen, in dem Christus wohnt, verschieden ist, wie sie sagen, sondern der Logos selbst hat Fleisch angenommen. Jene behaupten nämlich, daß es Gott, den Logos, den Geist und einen Vierten gibt, den Sohn: das ist der Mensch, der aus Maria geboren wurde, den der Logos angenommen und über den er wie über sein Werkzeug verfügt hat. Auch behaupten sie, daß für diesen Menschen ein Thron bereitet sei. Sie sind also von der Trinität abgefallen. Doch wenn die Trinität als Dreiheit bestehen bleibt, dann muß der Logos selber Mensch sein, jener Logos, den wir oben als Sohn erwiesen haben. ...* Denn wenn der Logos nicht selber der von Maria geborene Mensch wäre, warum hieße es dann: 'Er entäußerte sich selbst', und was bedeutet dann: 'Er nahm Knechtsgestalt an' (Phil 2,7) und wiederum: 'Der Logos ist Fleisch geworden' (Joh 1,14).⁶⁶³ Vergleicht man das, was Marius Victorinus bietet, mit den anderen aus dem vierten Jahrhundert stammenden Stellen, an denen der Quaternitätsvorwurf erhoben wird, stellt man fest, daß seine Darstellung der gegnerischen Meinung wie auch ihre Widerlegung am deutlichsten c. Ar. IV 21f. entspricht; ja die Übereinstimmungen sind so groß, daß man annehmen darf, Marius Victorinus habe bei seinem Eintreten gegen den „Arianismus“ einerseits und gegen den „Markellianismus“ und „Photinianismus“ andererseits auf c. Ar. IV zurückgegriffen. Die Schrift kam ihm theologisch sicherlich entgegen, weil in ihr klar die Homöousie verteidigt wird, die verschiedenen Positionen beider gegnerischer Seiten, der Eusebianer wie der Markellianer, einander kritisch gegenübergestellt sind und mit ihr ein volles Reservoir an gelehrten wie sophistischen pro-homöousischen Argumenten zur Benützung bereit lag. Umgekehrt spricht die wiederholte Zuschreibung der Tetras durch Marius Victorinus primär an Photin und in zweiter Linie an Markell dafür, daß die in c. Ar. IV 20f. angegriffene Position diejenige von Markells Schüler und ehemaligem Diakon Photin von Sirmium ist.⁶⁶⁴

⁶⁶³ Mar. Vict., adv. Ar. I 1 (184 H.).

⁶⁶⁴ Für den antiphotinischen Charakter sprechen auch die Ausführungen des Apolinarius in seinem Brief an Dionys, cf. Apol., ep. 1 ad Dion. (256,21-259,2 L.); man vergleiche auch die gegen Markell und „Paulus von Samosata“ gerichtete Invektive gegen die „Tetras“ in Apol., quod unus s. Chr. 4 (296,15-23 L.).

Ein Blick auf die Anathematismen der gegen Photin von Sirmium versammelten Synode zu Sirmium aus dem Jahr 351 lehrt, daß Photin wohl in Anlehnung an Markell den Platysmos vertritt.⁶⁶⁵ Im 6. und 7. Anathematismus heißt es: „Wenn jemand sagt, daß *das Wesen Gottes sich ausdehnt und zusammenzieht*, dann sei er ausgeschlossen. Wenn jemand sagt, daß das Wesen Gottes, *indem es sich ausdehnt, den Sohn bildet*, oder wenn er *die Ausdehnung seines (sc. Gottes) Wesens Sohn nennt*, dann sei er ausgeschlossen.“⁶⁶⁶ Der Vorwurf der Entstehung des Sohnes aufgrund der Ausdehnung von Gottes Wesen widerspricht nicht der anderen Behauptung, Photin lehre den Sohn als einen bloßen Menschen, denn auch PA verbindet den Platysmos mit der Logoslehre, nach der der vom Vater ungetrennte Logos durch den von ihm verschiedenen Menschen gesandt wird. Der Platysmos begründet nicht, daß der Sohn zum Wesen Gottes gehört, da er eine Kategorie der Ökonomie, nicht der Ontologie ist.

Im Unterschied zu seinem Lehrer hat Photin nach Aussagen seiner Gegner die Lehre von der Ausdehnung mit der Aussage verbunden, daß der Logos mit dem aus Maria gezeugten Menschen, einem Sohn, *den Sohn angenommen hat*. Hilarius weist in seinem Kommentar zu dem zweiten Anathematismus von Sirmium ausdrücklich darauf hin, daß man mit diesem die psilanthropistische Lehre Photins⁶⁶⁷ treffen wollte: „*Quidam enim ausi sunt innascibilem Deum usque ad sanctam Virginem substantiae dilatatione protendere: ut latitudo deducta quodam naturae suae tractu assumensque hominem filius nuncuparetur; neque Filius ante saecula perfectus Deus natur idem postea et homo natus sit ...*“⁶⁶⁸

Wohl gegen Photin richtet sich auch Gregor von Elvira in seinem nach 359 entstandenen Werk *De Fide*⁶⁶⁹ mit folgendem Argument, das

⁶⁶⁵ Cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 189; ähnlich H. Ch. Brennecke, Hilarius von Poitiers, 101: „Die Anathematismen richten sich vornehmlich gegen Photin und somit natürlich auch gegen Markell.“

⁶⁶⁶ Sirmiense, Anath. 6 und 7, in: Ath., de syn. 27 (II 255,6-8 Op.): 6. εἴ τις τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φάσκει, ἀνάθεμα ἔστω. 7. εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγει ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσµὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ υἱὸν ὀνομάζει, ἀνάθεμα ἔστω.

⁶⁶⁷ Hilarius nennt Photin „Hebion“; seine Lehre bekämpft er in: Hilar. Pict., de trin. VII 3,22-31; 7,1-21 (262; 266f. S.); ebd. X 50,6-16; 51,6-16 (504f. S.); cf. ebd. I 16,1-12 (16 S.); ebd. II 4,3-5 (40 S.); cf. P. Smulders, La doctrine trinitaire, 91-97; M. Simonetti, Studi sull' Arianesimo 141-144; H. Chr. Brennecke, Hilarius von Poitiers, 102f.; R. M. Hübner, Apolinarius, 190f.

⁶⁶⁸ Hilar. Pict., de syn. 45 (514D-515A).

⁶⁶⁹ Weniger zögerlich ist M. Simonetti in seinem Kommentar zur Stelle (132): „... ‘nec extensionem’: con questa espressione Gregorio indica la concezione di Fotino

manche Anklänge an c. Ar. IV aufweist: „Haec est perfecta trinitas in unitate consistens, quam scilicet unius substantiae profitemur. Non enim nos secundum corporum condicionem *diuisionem in deo* facimus, sed secundum diuinae naturae *potentiam, quae in materia non est*, et nominum personas uere constare credimus et unitatem diuinitatis esse testamur. Nec *extensionem partis alicuius ex patre*—ut quidam putauerunt—*dei filium dicimus*, nec *uerbum sine re uelut sonum uocis* accipimus, sed tria nomina et tres personas unius esse essentiae, unius maiestatis atque potentiae credimus ... Non quod *filius dei deus non sit*, immo uerus deus de deo uero; sed quia non aliunde quam de ipso uno patre dei filium nouimus, perinde unum deum dicimus. Hoc enim prophetae, hoc apostoli tradiderunt, hoc *ipse dominus docuit*, cum dicit: ‘*Ego et pater unum sumus*’ (Joh 10,30): ‘*unum*’ ad unitatem diuinitatis—ut dixi—refert; ‘*sumus*’ autem personis assignat.“⁶⁷⁰

Wie die Logoslehre des Markell wird auch die Logoslehre Photins von den Gegnern mit der Vorstellung vom inneren und vom geäußerten Wort verglichen, so vor allem in der „Ekthesis makrostichos“ V und im 8. Anathematismus von Sirmium.⁶⁷¹

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Mit dem Hinweis auf den Platysmos und die Tetras am Ende des ersten Anlaufs zur Widerlegung der ersten Position verweist PA auf Konsequenzen, die sich seiner Meinung nach aus der an der Theologie Markells anknüpfenden Lehre des Photin von Sirmium ergeben.⁶⁷² Die Gleichsetzung des

... Con *uerbum sine re* Gregorio riprende l’argomento sabelliano di cui sopra: ma teniamo presente che una simile concezione poteva essere attribuita anche a Fotino“; allerdings nennt Gregor an der zitierten Stelle Photin nicht mit Namen. Dieser begegnet erst in seinem Epilog und zwar neben Sabellius und in Gegenüberstellung zur Sekte der Arianer, cf. Gregor. Hisp., de fide 8,165-167 (122 S.); dort greift Gregor auf eine Formulierung zurück, die auf Asterius und Eusebius zurückgeht, aber auch in c. Ar. IV 2 bei der Auslegung von Joh 10,30 anklingt: „... nos patrem uere patrem confitemur; et filium dei uere filium dei, et spiritum sanctum uere spiritum sanctum credimus“ (ebd. 8,162-164; 120-122 S.).

⁶⁷⁰ Gregor. Hisp., de fide, praef. 72-80.83-88 (60-62 S.); ein Vergleich mit ähnlichen Auslegungen bei Epiph., haer. 57,3,9; 62,4,3 (348,9-13; 392,28-393,4 H.), Ps.-Hipp., c. Noet. 7,1 (61,7-11 B.) und Ps.-Ath., c. Ar. IV 9.17 (53,4-16; 61,19-62,9 S.), macht deutlich, daß die Ausführungen Gregors denjenigen von c. Ar. IV am nächsten stehen.

⁶⁷¹ Cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 13 (117 B); man vergleiche auch das Zeugnis für die photinische Christologie in Iulian., c. Galilaeos 333B-D (173f. M.); cf. ebd. 261E-262B (159 M.); wie R. M. Hübner, 194f.¹²⁹ mit dem Beleg Markell, frg. 78 (92) nachgewiesen hat, hatte Julian wohl auch Kenntnis von der Theologie Markells.

⁶⁷² So urteilt auch K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, 125: „Unter denen, welche behaupten ... (es folgen die Zitate zur „ersten Position“ aus c. Ar. IV 15.20), dürften (gegen Zahn S. 204f. Anm.) die Photinianer zu verstehen sein, welche als ‘das Personbildende in Christus den Sohn

Menschen oder des Fleisches mit dem Sohn zusammen mit dem Platysmos findet sich bei Markell nicht. Eusebius wirft diesem solcherlei auch nicht vor. Sie gehört jedoch zusammen mit dem darauf aufbauenden Vorwurf von der göttlichen Tetras zum typischen, gewiß auch von Gegnern häresiologisch ausgemünzten Erkennungsmerkmal der Theologie und Christologie des Photin von Sirmium.⁶⁷³

Es mag verblüffen, daß PA nach der Mitte seiner Schrift plötzlich und mit aller Wucht Photin von Sirmium bekämpft. Doch was die ersten Kapitel betrifft, konnte deshalb kaum ein Bezug zu Photin hergestellt werden, weil die spärlichen Zeugnisse kaum Vergleichsmöglichkeiten bieten. Ist man aber erst einmal auf den antiphotinischen Charakter von c. Ar. IV 20f. gestoßen, finden sich auch Indizien dafür, daß PA von Anfang an Photin von Sirmium als einen Gegner mit im Blick hat. Nimmt man zur ersten Position nämlich den Anfang von c. Ar. IV mit den Kapiteln 1 und 3 und die Ausführungen in c. Ar. IV 30-36 hinzu, schält sich heraus, daß für den Theologen auch wegen der antiphotinischen Ausrichtung nicht die Logoslehre allein das Problem darstellt, sondern daß mit dieser zusammen vom ersten Moment an auch die Christologie sein großes Anliegen ist. Und für die Christologie, von der die letzten sechs Kapitel der Schrift fast ausschließlich handeln, so läßt sich anfügen, hat die erste Position die allergößten Auswirkungen. Denn wenn nicht der Logos, sondern der Mensch Sohn ist, ist Christus dann bloß Mensch?

An der Stelle, an der Kaiser Julian in seinem Werk gegen die Galiläer Photin ausdrücklich erwähnt, spricht er ganz ähnlich wie PA von der photinischen Auslegung des Anfangs des Johannesevangeliums. Nachdem er Joh 1,18 zitiert hat, schreibt Julian: „Ist nun dieser Fleischgewordene, der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters

der Jungfrau angesehen haben' (Zitat aus F. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte, Halle ³1893,154)“.

⁶⁷³ Inwiefern er tatsächlich gelehrt hat, was ihm nachgesagt wird, ist damit noch nicht entschieden; cf. L. A. Speller, *New Light on Photinians*, 103: „The view that Photinus taught that Christ was 'mere man' appears to have been widespread among his critics“; ein weiteres deutliches Beispiel unter den vielen genannten oder noch zu nennenden: Ps.-Augustin., *quaest. VNT* c. 23,1; 56,3; 91,1.6.12f. (49,12-17; 103,4f.; 152,19; 155,17f.; 158,2-7; 160,4.9f.15-17 S.); wegen Photins Auffassung versucht Ps.-Augustinus „mit einem großen Aufgebot an Schriftziten ... die echte Sohnschaft, Zeugung und Gottheit Christi zu beweisen. Er unterstellt dabei, daß Photin (und die Photinianer) die Schriftworte, die von einer Sendung und einem Ausgang des Sohnes vom Vater reden, auf die himmlische uirtus und doctrina beziehen, die von Gott gekommen seien und in Christus an gewirkt hätten“, so R. M. Hübner, *Apolinarius*, 195f.; cf. L. A. Speller, *New Light on the Photinians*, 105-113.

ist, der Gott-Logos? Und wenn er es wirklich ist, den ich meine, so habt auch ihr tatsächlich Gott gesehen. Denn 'er wohnte unter euch und ihr habt seine Herrlichkeit gesehen' (Joh 1,14). Was nun fügst du hinzu, daß ihr Gott niemals gesehen habt? Denn wenn auch nicht Gott, den Vater, so habt ihr doch den Gott-Logos gesehen. Wenn aber der eingeborene Sohn der eine ist, ein anderer aber der Gott-Logos, wie ich einige von eurer Sekte habe sagen hören, hätte auch Johannes das nicht zu sagen wagen dürfen.⁶⁷⁴

Beim Höhepunkt der Widerlegung der ersten Position angelangt, bei der Bestreitung der Gleichsetzung von Sohn und Mensch, dem Platysmos und der göttlichen Tetras, wendet sich PA der zweiten gegnerischen Position zu. Doch zunächst soll der christologische Part der Widerlegung der ersten Position, c. Ar. IV 30-36, untersucht werden.

2.3.2.2 Ps.-Ath., c. Ar. IV 30-36 (79,1-87,2 S.)

In der jüngeren Forschung⁶⁷⁵ herrscht weitgehend Übereinstimmung, daß in c. Ar. IV 30-36 zumindest auch Photin von Sirmium bekämpft wird.⁶⁷⁶ Leider sind jedoch „von seinen zahlreichen, zum Teil griechisch, zum Teil lateinisch abgefaßten Schriften ... keine erhalten geblieben“ und auch „von den Gegenschriften des Diodor von Tarsus, der nach mehreren syrischen Zeugnissen sieben *logoi* gegen Photin,

⁶⁷⁴ Iulian., c. Galilaeos 333C-333D (174 M.); cf. die ausdrücklich gegen Photin gerichtete Argumentation in Ps.-Bas., adv. Eun. IV 102 (701B), auch ebd. 103-106 (701B-704A) ist gegen Photin gerichtet.

⁶⁷⁵ Cf. die Forschungsgeschichte in Kapitel I; cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 150¹⁰⁸.

⁶⁷⁶ Cf. H. de Riedmatten, Les actes, 96-98; R. M. Hübner, Apolinarius, 149.163-196 (die umfangreichste jüngere Untersuchung zu Leben und Lehre Photins mit weiterer Lit. ebd. 163¹), ebd. zu c. Ar. IV und Photin: 149. 167. 183. 185. 192-194. 216. 227. 238; G. Feige, Die Lehre Markells, 182 (ohne Belege); J. Slomka, Il Quarto Discorso, 65-69 (mit Verweis auf R. M. Hübner); H. Chr. Brennecke, Hilarius von Poitiers, 102 stellt bei seiner Bemerkung zum Bericht des Epiphanius über Photin und seine auf eigenen Wunsch beim Kaiser erwirkte und von diesem angesetzte und mit hochkarätigem Personal besetzte Disputation zwischen ihm und Basilius von Ancyra (cf. ebd. 96-102) die hohe Bedeutung der Christologie für Photin heraus: „Auffällig ist, daß neben der speziellen photinischen Trinitätslehre, die streng zwischen Logos und Sohn Gottes unterscheidet, auch die eigentlich christologische Frage zur Sprache kommt“; ebd. fährt H. Chr. Brennecke in Anm. 51 fort: „Es war unvermeidlich, daß bei der strengen Einhypostasenlehre, die Photin in der Trinität vertrat, die Frage nach dem auf Erden lebenden Christus und seiner Beziehung zu Gott auftreten und zum Problem werden mußte.“

Markell, Sabellius und Paulus von Samosata geschrieben hat, ... wie von denen des Spaniers Audentius“ ist nichts auf uns gekommen.⁶⁷⁷ Die Erkenntnis, daß in c. Ar. IV 30-36 Photin widerlegt wird, wurde zu Recht vor allem an dem antiphotinischen Reflex in c. Ar. IV 31 (81,4f. S.) festgemacht, an dem Vorwurf des Psilanthropismus in c. Ar. IV 33 (82,17 S.) und an der zuvor im Traktat nicht belegenden Bezeichnung der Gegner als Samosatener oder als Leute des Samosateners.⁶⁷⁸ Daß es in c. Ar. IV 30-36 nicht um Paulus von Samosata selbst und seine Lehre geht, haben vor allem H. de Riedmatten und R. M. Hübner dargelegt, aber bereits G. Bardy hat diese Möglichkeit angezeigt.⁶⁷⁹ R. M. Hübner war es dann auch, der erstmals auf „die Ähnlichkeit zwischen den beiden ‘samosatenischen’ Christologien, der in c. Arianos IV und der, die im 1. und vielleicht noch stärker im 7. Einwand der Judaisierenden in c. Sabell. (101B; 117C) zum Ausdruck kommt“ hingewiesen hat. „Hier wie dort“, fährt er fort, „wird der göttliche Logos vom menschlichen Sohn getrennt“, was, wie er zeigt, auf die Theologie Photins zutrifft.⁶⁸⁰ Aus den Schrifttexten Joh 8,17f., „in denen sich der Herr auf das doppelte Zeugnis des sendenden Vaters und seiner selbst beruft“ leitet der Verfasser von c. Sabell. die „Zweipersonlichkeit von Vater und Sohn“ ab.⁶⁸¹ Dies stützt er mit den Texten Mt 3,17 und Mt 11,25-27a. Dagegen richtet sich der 1. Einwand der Judaisierenden in c. Sabell. 3 (101 B). Sie behaupten,

⁶⁷⁷ R. M. Hübner, Apolinarius, 164.

⁶⁷⁸ Cf. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 110-112, 112; er urteilt vorsichtig: „Wenn man nun auch in der antisamosatenischen Partie unserer Rede zunächst mehr eine Antwort auf Photins Irrtum erkannte als einen unmittelbaren Angriff auf Markell ..., so war in der hier geübten Polemik jedenfalls auch der ‘Lehrer’ mitbetroffen und am Schluß (c. XXXVI, 85,21) als der pseudonyme ‘Παῦλος ὁ Σαμοσατεύς’ zu besserem Einsehen gebeten.“

⁶⁷⁹ Cf. H. de Riedmatten, Les actes, 97: „On n’a pas affaire pourtant à un adoptionisme pur corrélatif d’un monarchianisme cru. Le Verbe n’est pas la simple parole, il n’y a pas qu’une personnalité humaine devenant Dieu; il y a ‘autre’ et ‘autre’. ... Si nous acceptons la distinction si lucidement formulée par Nestorius, entre Paul et Photin, il faut évidemment penser ici à ce dernier“; R. M. Hübner, Apolinarius, 149f.; G. Feige, Die Lehre Markells, 182 urteilt zurückhaltender, die Gründe hierfür werden aus dem Zitat im Haupttext erkenntlich; J. Slomka, Il Quarto Discorso, 66 stellt mit der älteren Forschung (G. Bardy, Paul de Samosate, ¹1923) c. Ar. IV 30 (79,2f. S.) zu Paulus von Samosata („quasi identica“), ohne zu berücksichtigen, daß G. Bardy bei der zweiten, revidierten Auflage seines Werkes (Paul de Samosate, ²1929) seine Auffassung diesbezüglich änderte, und trotz gegenteiliger Meinung von F. Loofs, Paulus von Samosata, 159-161.338, der den in Frage stehenden Text nicht mehr Paulus zuschrieb, sondern ihn für eine „formule photinienne“ hielt; auch H. de Riedmatten, Les actes, 96-98 hatte Slomka nicht überzeugt.

⁶⁸⁰ R. M. Hübner, Apolinarius, 149f.

⁶⁸¹ R. M. Hübner, Apolinarius, 147.

„daß unter den beiden angerufenen Zeugen, dem Vater einerseits, Gott, dem Sohn andererseits, eben der Mensch zu begreifen sei (101 B); worauf Ps-Athanasius entgegnet, daß sich das von der Lehre des Samosateners nicht unterscheide, und gegen diesen Psilanthropismus nachweist, daß der in die Welt Gesandte nicht ein Mensch ist (101B-105A).“⁶⁸² Der 7. Einwand der Judaisierenden lautet: „Doch die die Trias zur Monas machen, versuchen die Sendung wie die Zeugung zu verfälschen. Der Sohn, sagen sie nämlich, der innen im Vater ist, das heißt also: der einzige und alleinige Gott selbst, habe die Heiligung des Menschen gewirkt; gesandt sei deshalb der Mensch, nicht Gott von Gott. Denn wie sollte auch der Logos, sagen sie, gesandt sein, wenn er doch von dem, dessen Logos er ist, nicht getrennt und auch nicht abgesondert wird?“⁶⁸³ R. M. Hübner stellt den Unterschied zwischen der markellischen Lehre und der hier von Ps.-Athanasius vorgestellten gegnerischen Theorie heraus: „Bei Markell ist es doch immerhin der energetisch hervortretende Logos, dem die Ökonomien der Schöpfung und Erlösung zugeschrieben werden und dem Markell soviel Selbständigkeit zugesteht, daß er ihn wenigstens dem Anschein nach um des angenommenen Fleisches willen für eine begrenzte Zeit von Gott getrennt lassen kann. ... Hier aber sind Trias und Hervorgang gänzlich gestrichen. Es handelt Gott allein, und dabei ist sein Logos in ihm und trennt sich auch nicht mehr im Wirken von ihm; von einer Ausweitung der Monas zur Trias ist keine Rede mehr. Konsequent ist auch nur noch der Mensch als der Gesandte Gottes bezeichnet. Der Logos bleibt oben und steigt nicht herab (120A). ... Wenn ... eine scharfe Trennungslinie zwischen dem in Gott verharrenden Logos und dem menschlichen Gesandten gezogen wird, dann hat das mit dem genuinen Markell kaum noch etwas zu tun. Es entspricht vielmehr der theologischen Position des 1. Einwandes (101B).“⁶⁸⁴

G. Feige hat bei seiner Untersuchung der „Lehre Markells von

⁶⁸² R. M. Hübner, Apolinarius, 147.

⁶⁸³ Ps.-Ath., c. Sabell. 13 (117C): ἀλλ' οἱ τὴν τριάδα μονάδα ποιοῦντες νοθεύειν καὶ τὴν ἀποστολὴν ὥσπερ τὴν γέννησιν ἐπιχειροῦσιν. εἰσω γὰρ ὄντα φασὶ τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ἁγιασμὸν ἀνθρώπου ἐργάσασθαι, τουτέστιν αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ μόνον θεόν, οὕτως ἀπεστάλθαι τὸν ἄνθρωπον, οὐ θεόν παρὰ θεοῦ. πῶς γὰρ καὶ ἀπέσταλται, φασίν, ὁ λόγος, μὴ διαιρούμενος μηδὲ χωριζόμενος, οὐ λόγος ἐστίν;

⁶⁸⁴ R. M. Hübner, Apolinarius, 158f.; wenn das Ergebnis der hier vorliegenden Untersuchung stimmt, dann hat Photin allerdings in der Tradition des Markell (evtl. in seiner Frühzeit?) auch noch einen Platysmos gelehrt. Vielleicht wurde auch er (wie Markell) durch die Kritik PAs zu Änderungen in seinem Denkansatz geführt.

Ankyra in der Darstellung seiner Gegner“ auf den großen Einfluß hingewiesen, den die Schriften Eusebs gegen Markell im vierten Jahrhundert hatten. Zu c. Ar. IV 30-36 schreibt er: „Dieser Abschnitt könnte sich insofern nicht nur gegen Photin, sondern auch gegen Markell wenden, als letzterer hinsichtlich der christologischen Konsequenzen seiner Logosvorstellung schon von Euseb samosatenischer Tendenzen bezichtigt worden war. Die östliche Teilsynode von Serdika hatte ihm ebenfalls eine gewisse Nähe zu Paulus von Samosata bescheinigt, und auch der antisamosatenische Passus in der ‘Ekthesis makrostichos’ von 344 dürfte ihm mitgegolten haben.“⁶⁸⁵ Es stellt sich also die Frage, wer ist in c. Ar. IV 30-36 anvisiert: Markell oder Photin oder beide?

Bevor man hier entscheiden kann, muß man zunächst weiter fragen: Was bedeutet für Eusebius Samosatenismus? Warum wirft er Markell vor, wie Paulus von Samosata gelehrt zu haben? Und lassen sich auch bezüglich dieser Anklage Parallelen zu c. Ar. IV feststellen?

In de eccl. theol. I 14 gibt Eusebius die nachstehende Auskunft: „Aber auch den Samosatener, der gleich Markell den einzigen Gott ‘über allen’ (cf. Röm 9,5) bekannte, auch wenn er lehrt, daß Jesus der Christus Gottes ist, haben die Väter der Kirche als einen der Kirche Gottes Fremden bezeichnet, denn er bekannte nicht, daß Christus auch Sohn Gottes und vor der Fleischwerdung Gott ist.“⁶⁸⁶ Eusebius parallelisiert hier lediglich die markellische und samosatenische Gotteslehre. Samosatenismus bedeutet für Eusebius an dieser Stelle die Leugnung, daß Christus „nicht Sohn Gottes oder vor der Fleischwerdung Gott ist“. Da vor der Inkarnation der Logos nur Logos ist und nicht Christus, existiert Christus zu dieser Zeit nicht. Was ist Christus jedoch nach der Fleischwerdung? Eusebius denkt vier Varianten durch, von denen er die drei gegnerischen, wie die spätere Erläuterung zeigt, darauf basieren läßt, daß Markell den Logos mit Gott

⁶⁸⁵ G. Feige, Die Lehre Markells, 182.

⁶⁸⁶ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 14 (74,17-21 Kl./H.): καὶ τὸν Σαμοσατέα δέ, καίπερ Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ εἶναι διδάσκοντα, θεόν τε ἕνα τὸν ἐπὶ πάντων (cf. Röm 9,5) ὁμοίως ὁμολογοῦντα Μαρκέλλῳ, τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ ἀλλότριον ἀπέφηναν οἱ ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες, ὅτι μὴ καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν πρὸ τῆς ἐνσαρκου γενέσεως ὄντα τὸν Χριστὸν ὡμολόγει. Zur Grundannahme des Eusebius, die er auch bei Markell zu Recht voraussetzt, daß der Logos im Menschen Wohnung nimmt, cf. weiter unten im Haupttext.

identifiziert. Eusebius schreibt:⁶⁸⁷ „Entweder der Vater ist selbst im Fleisch oder (es ist) der Sohn, der für sich subsistiert und im Leib wirkt, oder eine Menschenseele, oder wenn nichts von diesen, bewegt sich das Fleisch aus sich, da es ohne Seele und ohne Logos war.“⁶⁸⁸ Im Anschluß daran wendet sich Eusebius den einzelnen Varianten zu und erläutert sie, um Markell schließlich Psilanthropismus und deshalb Samosatenismus und Paulinianismus vorzuwerfen. Die erste Variante ist offenkundig aporetisch: Aus einer Identifizierung von Logos und Vater und einem Wohnungnehmen des Logos im Fleisch folgt, daß der Vater selbst im Fleisch ist (= erste, sabellianische Variante). Will Markell dem Sabellianismus entgehen, müßte er eigentlich einen für sich subsistierenden Sohn Gottes im Fleisch annehmen (= zweite, eusebianische Variante).⁶⁸⁹ Diese Variante ist aber nur dann rechtens, wenn die Identifizierung von Logos und Vater aufgegeben wird und eine Selbigkeit von Logos und Sohn gelehrt wird. Ist dies nicht der Fall, kann der Sohn nicht als der göttliche Logos die göttliche Seele im Menschen des Inkarnierten bilden. Da aber für Eusebius der markante Unterschied zwischen der Natur des Menschen und der Natur Christi darin liegt, daß die erste eine Zusammensetzung aus Fleisch und menschlicher Seele ist, die zweite ein menschliches Fleisch, in welchem der göttliche Logossohn einwohnt und wirkt, versteht sich Eusebs Vorwurf, Markell könne lediglich von einer Menschenseele in Christus reden, müsse Christus also einen bloßen Menschen nennen (= dritte, samosatenische Variante). Will Markell aber auch dies nicht lehren, dann muß er annehmen, Christus sei ein logosloser und seeleloser Automat (= vierte, offenkundig aporetische Variante). Da die vierte Variante glatter Unsinn ist, wie Eusebius noch mit Schriftziten belegt, fragt er zurück: Wer nun ist das einwohnende und wirkende Movens im Fleisch Christi? Der „Logos in Gott“, also Gott und Vater selbst, kann es nicht sein (= erste, sabellianische Variante), sondern es muß, was „recht und wahr ist“, „der lebende und subsistierende eingeborene Sohn Gottes sein“ (= zweite, eusebianische Va-

⁶⁸⁷ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (87,29-31 Kl./H.): εἰ δ' ἐκτὸς ὑπῆρχεν τοῦ θεοῦ ὁ ἐν τῷ σώματι κατοικῶν λόγος, ἦναιτο δὲ καὶ συνῆπτο τῷ θεῷ ὡς ἐν τε καὶ ταῦτόν εἶναι αὐτῷ ...

⁶⁸⁸ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (87,32-35 Kl./H.): ... ἢ αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα ἐν τῇ σαρκί, ἢ τὸν υἱὸν ὑφεστῶτα καθ' ἑαυτὸν καὶ ἐνεργοῦντα ἐν τῷ σώματι, ἢ ψυχὴν ἀνθρώπου, ἢ εἰ μὴδὲν τούτων, αὐτόματον κινεῖσθαι τὴν σάρκα, ἄψυχον οὖσαν καὶ ἄλογον.

⁶⁸⁹ Cf. G. Feige, Die Lehre Markells, 39 mit weiterer Lit.

riante).⁶⁹⁰ Akzeptiert Markell dies nicht, so führt Eusebius aus, dann muß „er notwendigerweise eine Menschenseele annehmen, und für ihn wird Christus ein bloßer Mensch sein. Und er wird für uns nicht mehr der neue sabellianische Schreiber sein, sondern der pauliniansche.“⁶⁹¹

Nach Eusebius führt folglich der markellische Sabellianismus in der Gotteslehre zu einem Samosatenismus oder Paulinianismus in der Christologie. Denn wenn Markell sabellianisch lehrt, den Patrispasianismus aber vermeiden will und deshalb den in Gott seienden Logos nicht im Fleisch subsistieren läßt, dann ist die Natur Christi keine andere als die eines jeden Menschen. Dagegen aber wendet sich Eusebius auch in Absetzung zu Asterius: Der Sohn und Christus muß als Mittler gedacht werden, der weder völlig zur göttlichen Natur, noch zur menschlichen Natur gehört.⁶⁹²

Selbst wenn die Möglichkeit nicht völlig auszuschließen ist, daß er bei dieser Kritik auch Schüler und Parteigänger Markells im Auge hat, die zu solch aporetisierender Konsequenzenmacherei vielleicht aktuellen Anlaß gaben, so klingt es doch, als visiere Eusebius bei allen Varianten lediglich Markell an. Ihm verleiht er ausdrücklich gleich mehrere Ketzerrüfte: „Markell aber vermischt alles und stößt nicht nur in den ganzen Abgrund des Sabellius vor, sondern sucht auch teils die Häresie des Paulus von Samosata zu erneuern, teils wird er geradewegs als Jude überführt.“⁶⁹³

Vergleicht man die eusebschen Aussagen über den Psilanthropismus und Samosatenismus des Markell mit dem, was in c. Ar. IV 20f. und 30-36 bestritten wird, so kann man zwar Gemeinsamkeiten entdecken, es lassen sich aber auch Spezifika finden, die die Differenz markieren und zugleich unterstreichen, daß in c. Ar. IV ein anderer Gegner als der des Eusebius bekämpft wird. Der Hauptunterschied zwischen der Widerlegung des Eusebius und der von PA besteht darin, daß den drei von Eusebius referierten Varianten die markellische Annahme zugrunde liegt, daß der Logos im Menschen einwohnt

⁶⁹⁰ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (88,18f. Kl./H.): ... ὅπερ ὅσιον καὶ ἀληθὲς λέγειν, ὁ ζῶν καὶ ὑπεστώσ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ.

⁶⁹¹ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (88,19-22 Kl./H.): ... ἐξ ἀνάγκης ὑποστήσεται ψυχὴν ἀνθρώπου, καὶ ἔσται αὐτῷ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ Χριστός· καὶ οὐκέτι Σαβελλιανός, Παυλιανός δ' ἡμῖν ἔσται ὁ νέος συγγραφεύς.

⁶⁹² Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (8,5-13 Kl./H.).

⁶⁹³ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 6 (164,23-26 Kl./H.): Μάρκελλος δὲ πάντα φύρας, ποτὲ μὲν εἰς αὐτὸν ὅλον τὸν Σαβελλίου βυθὸν χωρεῖ, ποτὲ δὲ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἀνανεοῦσθαι πειράται τὴν αἵρεσιν, ποτὲ δὲ Ἰουδαῖος ὧν ἀντικρὺς ἐπελέγχεται.

und dort als Logos wirkt, während der Gegner von PA gerade dieser eusebschen und markellischen Grundannahme widerspricht. Nicht der Logos nimmt Wohnung im Menschen und bildet mit diesem zusammen den Sohn, sondern der Mensch und Sohn wird durch den Logos angenommen. Zwischen dem Christus, der Mensch und Sohn ist und als sprechende Person einen menschlichen Logos besitzt, und dem göttlichen Logos, der den Menschen trägt und sich von diesem verkündigen läßt, ist unbedingt zu unterscheiden. Obwohl also von Euseb wie von PA ein Psilanthropismusvorwurf erhoben wird und die Gegner jeweils als Samosatener tituliert werden, liegen diesen Kritiken doch grundverschiedene christologische Gegnerprofile zugrunde.

An den Anfang von Kapitel 30 stellt PA eine Übergangsformulierung (τινὲς τῶν ἀπὸ τοῦ Σαμοσατέως), mit der er unvermittelt auf diejenigen Gegner zu sprechen kommt, deren Meinung er in c. Ar. IV 30-36 bekämpfen wird. Er schreibt, als müsse seinen Lesern bereits klar sein, um wen oder um welche Leute es sich bei den Samosatenern handelt, obwohl er diese Ketzerbezeichnung hier zum erstenmal verwendet. PA nimmt nicht wie in c. Ar. IV 21f. bei der Überleitung von der ersten zur zweiten (ἐν τούτοις δὴ αἰσχυρόμενοι, εἰς ἕτερον καταφεύγουσι καὶ φασι)⁶⁹⁴ und von der zweiten zur dritten Position (τούτων δὴ λεγομένων εἰς ἕτερον καταφεύξονται λέγοντες)⁶⁹⁵ darauf Bezug, die Gegner durch das Vorausgegangene so in die Aporie getrieben zu haben, daß diese zu einer neuen Position Zuflucht nehmen müßten. Vielmehr greift er in c. Ar. IV 30-36, wie bereits angedeutet wurde und noch vertieft werden wird, mit den τινὲς τῶν ἀπὸ τοῦ Σαμοσατέως solche heraus, die aufbauend auf der zuvor bestrittenen ersten Position vor allem christologische Konsequenzen aus der Trennung von Logos und Sohn gezogen haben.

Als Hauptbelege für die auf diesem Ansatz aufbauende Christologie der Gegner nennt PA Apg 10,36 („Er sandte den Logos den Söhnen Israels und verkündet durch Jesus Christus Frieden; dieser ist der Herr aller“) und Prophetenverse wie beispielsweise Jes 29,4.10.16 („So spricht der Herr“).⁶⁹⁶ Seiner Auskunft nach interpretieren die

⁶⁹⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (68,2f. S.).

⁶⁹⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 22 (69,12f. S.).

⁶⁹⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 30 (79,3-8 S.): καὶ τούτου πρόφασιν λαμβάνουσιν ἀπὸ τῶν Πράξεων· ὁ καλῶς μὲν ὁ Πέτρος εἶπεν, αὐτοὶ δὲ κακῶς ἐκδέχονται. ἔστι δὲ τοῦτο· ‘τὸν λόγον ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. οὗτός ἐστι πάντων κύριος’ (Apg 10,36). φασὶ γάρ, ὡς τοῦ λόγου διὰ Χριστοῦ λαλήσαντος, ὡς καὶ ἐπὶ τῶν προφητῶν· ‘τάδε λέγει

Gegner nämlich die erste Stelle mit der zweiten und behaupten: „Wie der Logos durch Christus gesprochen hat, so (heißt) es auch bei den Propheten, ‘So spricht der Herr’ (cf. Jes 29,4.10.16 u. ö.), einer ist Prophet, ein anderer aber ist Herr.“⁶⁹⁷ Demnach unterscheiden die Gegner zwischen dem, durch den gesprochen wird, im ersten Fall Jesus Christus, im zweiten Fall die Propheten, und dem, der sich äußert, der Herr. Die Unterscheidung der Gegner lautet demnach: An erster Stelle steht der den Logos sendende Gott. Dieser aber ist von dem von ihm gesandten Logos nicht zu unterscheiden, da er derselbe ist, der auch durch Jesus Christus hindurch verkündet. Zwischen Gott und dem Logos besteht also Selbigkeit, der Logos heißt darum sowohl im Spruch des Petrus als auch bei den Propheten „Herr“. Anders verhält es sich zwischen dem Logos und den Propheten beziehungsweise Jesus Christus. Denn hier muß unterschieden werden zwischen dem sendend-gesandten Logos, der zugleich der verkündend-verkündete Logos ist, und seinen Sprachorganen, zum einen den Propheten, zum anderen Jesus Christus.

Auffallenderweise klingen die genannten Verse, die gegnerische Auffassung oder Elemente der Gegenargumentation von PA weder bei Asterius noch bei Markell noch in den antimarkellischen Schriften des Eusebius an. All dies aber begegnet mehrfach in Widerlegungen photinischer Theologie.

a.) Der Vergleich zwischen Christus und den Propheten und die daraus entwickelte Unterscheidung zwischen Christus, dem Sprachorgan, und dem Logos, der Sprecher und Botschaft zugleich ist:

Ps.-Augustinus (= Ambrosiaster) berichtet in seinem ausführlichen Kapitel über Photin und die Photinianer, daß diese die *Sendung* und den Ausgang des Logos so verstehen, als seien die himmlische *Kraft* (uirtus) und *Lehre* (doctrina) von Gott gekommen, hätten *in Christus*

κύριος' (Jes 29,4.10.16 u. ö.); E. Hänchen, Die Apostelgeschichte (KEK), Göttingen 1956, 304 nennt den Vers Apg 10,36 einen „schwierigen Satz“ und erläutert: „Petrus sieht in Jesus nicht einen Verkünder des Heils ..., sondern den, durch den es zustande kommt“, ihm stimmt zu G. Schneider, Die Apostelgeschichte II (HThK V/2), Freiburg u. a. 1982, 76; daß der Verfasser von c. Ar. IV und sein Gegner dagegen das „durch Jesus Christus“ nicht auf „Frieden“ beziehen, sondern auf „verkündet“, soll die von Hänchen/Schneider abweichende Übersetzung verdeutlichen.

⁶⁹⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 30 (79,7-9 S.): φασὶ γάρ, ὡς τοῦ λόγου διὰ Χριστοῦ λαλήσαντος, ὥς καὶ ἐπὶ τῶν προφητῶν: ‘τάδε λέγει κύριος’ (Jes 29,4.10.16 u. ö.), ἄλλος μὲν ἦν ὁ προφήτης, ἄλλος δὲ ὁ κύριος.

gewirkt und durch ihn gesprochen.⁶⁹⁸ An diese Art Vorwurf knüpft Apponius an und meint, man könne nicht mehr von einem Christus sprechen, sondern müsse mit Photin (und Bonosus) von einer Mehrzahl von Christoi ausgehen: „Sie behaupten in (ihrer) Lehre, daß diese geworden sind, nicht (etwa) durch Hervorgehen aus dem Schoß der Jungfrau; wie sie sich (auch) nicht fürchten, mit irrgläubigem Mund den Heiland, unseren Herrn zu lästern, er müsse *keineswegs aufgrund von Göttlichkeit, sondern aufgrund seiner Lehre Christus genannt* werden. Sie versichern, es sei zu *verschiedenen Zeiten* eine so große Menge an Christoi entstanden, wie viele gefunden worden sind, die durch ihr Lehrwort oder durch ihr Lebensbeispiel die Menschen zu einem unbefleckten Leben veranlassen konnten.“⁶⁹⁹ An späterer Stelle kommt Apponius bei der Diskussion der „Kraft“ (uirtus) nochmals auf Photin zurück, eine Stelle, in der sogar Sprecher und Sprachrohr thematisiert werden: „Nicht (also) wie Photinus, der lästernd viele Heilande annimmt, wobei er Christus als bloßen Menschen zu beweisen sucht, wenn er sagt: ‘Jeder, der jemandes Seele durch seine Lehre vom Irrweg des Lebens bekehrt, wird zu dessen Heiland’ (Jak 5,20), und der nicht sieht, daß in jedem Menschen, der

⁶⁹⁸ Ps.-Augustin., quaest. VNT c. 91,2f. (152,21-23; 153,1-3.9f. S.): „Nam si propter iustam *conuersationem et caelestem doctrinam* de caelo et a deo se dixit exisse et uenisse in mundum ...; si enim de caelo uenisse et a deo exisse et uenisse in hunc mundum ad *uirtutis et doctrinae* pertinet causam, non ad saluatoris personam ...; quod si *uirtutis, quae in Christo operata est, dicis esse uerba* ...; cf. R. M. Hübnner, Apolinarius, 196: „Die Anstrengungen, die er (sc. Ambrosiaster) unternimmt, um diese Interpretation zu widerlegen, lassen darauf schließen, daß er sie nicht erfunden hat“; mit Ps.-Augustinus läßt sich vergleichen, was Ath., ep. ad Epict. 2 an gegnerischer Meinung berichtet wird und sich mit leichten Varianten in Ath., c. Ar. III 30; ders., tom. ad Ant. 7 und ders., ep. ad Max. 4 begegnet, cf. hierzu M. Tetz, Das kritische Wort vom Kreuz, 461: „Der Logos ist in einen heiligen Menschen wie auch auf einen der Propheten gekommen, und er ist nicht Mensch geworden, indem er aus Maria den Leib annahm, vielmehr ist Christus einer und der Logos Gottes, der vor Maria und vor den Äonen ist, ein anderer. ... Ein anderer ist der Sohn und ein anderer der Logos Gottes.’ (Ath., ep. ad Epict. 2) ... Bemerkenswert ist hier ... die auffällige Übereinstimmung mit dem, was man laut Expositio fidei ad Athanasium des markellianischen Diakons Eugenius 371 in Alexandrien den Markellianern zum Vorwurf gemacht hat; es handelt sich demnach wohl um Photinianismus, die Lehre des ehemaligen Markell-Schülers Photin von Sirmium, von der sich die Markellianer von Ankyra distanzieren“; cf. die Erklärung des Eustathianers Paulinus von Antiochien zum Tom. ad Ant. 11 (PG 26,809 A-B).

⁶⁹⁹ Apponius, Comm. in Cant. Cantic. II 12 (Übers. nach H. König, 73); da H. König bei ihrem Kommentar zu Apponius die Parallele zu Ambrosiaster entgangen ist, ist sie der Meinung, daß „die Herkunft dieser sehr knappen, zitathaften Bemerkung ... freilich ... ungeklärt bleibt“; cf. auch August., Conf. VII 19,25; Vigil. Thaps., Contra Arianos, Sabellianos, Photinianos, I 4.10 (182B-C; 187A-188C); cf. L. A. Speller, New Light on Photinians, 103-106.

rechtgläubige Worte zum Nutzen der Seelen hervorbringt, *Christus*, der Heiland (selbst), spricht: 'der (nämlich) *sprach in Paulus*' (2 Kor 13,5.3).⁷⁰⁰

b) Derselbe Vergleich wird verbunden mit dem *Platysmos*:

Hilarius charakterisiert die markellisch-photinische Christologie ohne präzise Differenzierung und Bezeichnung der Anvisierten, als habe *der Logos in Christus gewohnt wie der Geist in den Propheten* (modo spiritus profetalis), Christus aber existiere nicht vor seiner Geburt aus Maria, sondern „et Deus uerbum tamquam pars aliqua uirtutum Dei quodam se tractu continuationis extendens, hominem illum qui a Maria esse coepit habitauerit, et uirtutibus diuinae operationis instruxerit, animae tamen suae motu naturaue uiuentem.“⁷⁰¹

In Reaktion auf die Formulierungen von Sirmium verwerfen die Markellianer in einem Schreiben an verbannte ägyptische Bischöfe in Diocaesarea diejenigen, „die behaupten, der Sohn sei entweder *eine Ausdehnung oder ein Zusammenziehen oder ein Wirken des Vaters*.“ Als Gegner nennen sie Sabellius, Paulus von Samosata und *Photin*.⁷⁰² Auch Apolinarius von Laodicea, wohl einer der Theologen, die sich am intensivsten mit Photins Christologie beschäftigt haben und gegen sie fochten, berichtet ähnliches.⁷⁰³

c) Die mit dem Prophetenvergleich verbundene Aussage, daß Christus vor der Zeugung aus Maria nicht (als Gott) existiert hat:

Die Frage, wer durch die Propheten gesprochen hat, taucht auch im ausdrücklich gegen Markell und Photin gerichteten sechsten Abschnitt der „Ekthesis makrostichos“ vom Jahr 344 auf.⁷⁰⁴ Es heißt dort (ganz ähnlich wie bei Apponius) gegen „die Anhänger der Ankyrogalater

⁷⁰⁰ Apponius, Comm. in Cant. Cantic. IX 28 (Übersetzt nach: H. König, 185).

⁷⁰¹ Hilar. Pict., de trin. X 50,6-16 (504 S.); offenkundig ist vor allem der zweite Teil von Eusebs oben zitierter Markellkritik beeinflusst; cf. ebd. X 51,6-16 (505 S.); cf. P. Smulders, La doctrine trinitaire, 96; M. Simonetti, Studi sull' Arianesimo, 141-144; R. M. Hübner, Apolinarius, 190f.

⁷⁰² Das Schreiben ist erhalten bei: Epiph., haer. 72,11,5f. (266,3-8 H.): ... ἀναθεματίζοντες δὲ καὶ τοὺς πλατυσμὸν ἢ συστολήν ἢ ἐνέργειαν τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν λέγοντας ...

⁷⁰³ Cf. Apol., apod., frg. 13-15 (208f. L.); ders., k.m.p. 34 (180,19-21 L.); ders., anaceph. 1.21 (242,24f.; 244,16-19 L.); cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 194.

⁷⁰⁴ Auf die Parallelität zwischen c. Ar. IV 30 und der „Ekthesis makrostichos“ hat G. Feige, Die Lehre Markells, 144f. ausdrücklich hingewiesen.

Markell und Photin oder Skotin,⁷⁰⁵ die die *vorzeitliche Existenz Christi und seine Gottheit* ... verwerfen“, daß Christus derjenige ist, der „durch die Propheten sprach“.⁷⁰⁶ Im Gegensatz dazu bekennen die Verfasser dieses Bekenntnisses, daß Christus nicht erst jüngst die Würde erlangte und Christus wurde, wie die Gegner behaupten, sondern daß er der vorzeitliche, lebendige, für sich existierende Logos und Sohn Gottes ist. Damit führen sie fort, was sie bereits im vierten Absatz derselben Ekthesis *gegen die von Paulus von Samosata kommenden Leute* (οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως) formulierten. Diese Samosatener, so führten sie aus, lehrten nämlich, „daß Christus später, nach der Menschwerdung aufgrund von Wachstum zu Gott gemacht worden sei, weil er die Natur eines bloßen Menschen besaß“.⁷⁰⁷

d) Die Auslegung von Apg 10,36:

Apg 10,36—insbesondere der letzte Teil dieses Verses („Dieser ist der Herr aller“)—ist eine rätselhafte Textstelle,⁷⁰⁸ die, wie unter anderem die Biblia Patristica belegt, von den Kirchenvätern außerordentlich selten zitiert oder diskutiert wird.⁷⁰⁹ Aus der Zeit bis Klemens von Alexandrien und Tertullian ist, soweit ich sehe, ihre Benutzung nicht bezeugt; im vierten Jahrhundert begegnet sie weder in den Werken des Eusebius von Cäsarea noch bei Epiphanius von Salamis noch bei einem der Kappadozier (Amphilochius von Ikonium, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa); nur je einen Nachweis gibt es für Origenes und Cyrill von Jerusalem.⁷¹⁰

⁷⁰⁵ G. Feige, Die Lehre Markells, 144¹⁰³⁸, schreibt mit Hinweis auf L. A. Speller, New light, 100f.¹²: „Wenn es hier Σκοτεινοῦ statt Φωτεινοῦ heißt, so verbirgt sich dahinter ein Wortspiel, durch das Photin diskreditiert werden sollte (φωτεινός = leuchtend, hell; σκόπιος = finster, dunkel)“; der Spottname findet sich im bei Athanasius überlieferten Text der Ekthesis, bei Sokrates steht an dieser Stelle des Dokumentes jedoch „Photin“.

⁷⁰⁶ Ekthesis makrostichos VI, in: Ath., de syn. 26 (II 253,1f.4.9f. Op.): οἱ τὴν προαιώνιον ὑπαρξιν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν θεότητα ... ἀθετοῦσιν ... ἴσμεν γὰρ αὐτὸν λαλήσας διὰ τῶν προφητῶν.

⁷⁰⁷ Ekthesis makrostichos IV, in: Ath., de syn. 26 (II 252,28-30 Op.): οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι λέγοντες τῷ τὴν φύσιν ψιλὸν ἀνθρώπων γεγονέναι.

⁷⁰⁸ E. Hänchen, Die Apostelgeschichte (KEK), Göttingen 1956, 304 weist auf das pagan klingende „Herr aller“ hin (ebd. weitere Lit.).

⁷⁰⁹ Außer der Biblia Patristica wurden auch weitere Hilfsmittel wie zum Beispiel „Patrologia Latina Database“ und „TLG“ herangezogen.

⁷¹⁰ Cf. Orig., Comm. in Rom 1,2 (55,21 B.); Cyr. Hier., cat. bapt. 10,10 (272,18 R./R.); Cyrill legt lediglich auf die beiden letzten Worte des Verses (πάντων κύριος) wert; diese beiden Worte tauchen einmal auf in den ActTh 26.

Um so auffälliger ist es bei diesem Befund, daß Apg 10,36 in dem kleinen, vieldiskutierten Text des Pseudo-Hippolytus, *Contra Noetum* gleich dreimal steht und diskutiert wird: „Der Logos Gottes ist allein sichtbar, der des Menschen aber hörbar. Wenn er (sc. Jeremia in der zuvor zitierten Stelle Jer 23,18) davon spricht, daß man den Logos sieht, muß ich glauben, daß dieser sichtbare (sc. Logos) *der abgesandte* (sc. Logos Gottes) ist. *Der Abgesandte aber war kein anderer als der Logos. Daß er aber abgesandt wurde*, bezeugt Petrus dem Hauptmann Kornelius: ‘Der Gott sandte seinen Logos den Söhnen Israels durch die Verkündigung Jesu Christi; *dieser ist der Gott, der Herr aller*’ (cf. Apg 10,36). *Wenn aber nun der Logos durch Jesus Christus abgesandt wird*, ist Jesus Christus der Wille des Vaters.“⁷¹¹

G. Feige notiert als Ergebnis seines Vergleichs von c. Noet. mit der antimarkellischen Kritik des Eusebius, daß es „verschiedene Übereinstimmungen, aber auch wesentliche Unterschiede“ gibt; „es ist nicht ganz auszuschließen“, folgert er, „daß ‘*Contra Noetum*’ das Werk eines ehemaligen Markellianers sein könnte, der bereits wesentliche Vorstellungen seines Lehrers preisgegeben und solche der antimarkellischen Kritiker übernommen hat“.⁷¹² In eine ganz ähnliche Richtung führen die Nachweise von J. Frickel. Aufgrund einer Detailuntersuchung zu ausgewählten Stücken von c. Noet. wird weit klarer, als bisher in der Forschung angenommen wurde,⁷¹³ daß sowohl der hymnische Anhang c. Noetum 17,5-18,10 als auch die Kapitel zuvor in der vorliegenden Form die markellianische und apolinaristische Theologie und den Streit um diese voraussetzen. Wie J. Frickel im einzelnen belegt, gibt es vor allem Berührungspunkte zwischen Ps.-Hippol., c. Noet. und den beiden Pseudathanasiana Ps.-Ath., c. Ar. IV⁷¹⁴ und Ps.-Ath., c. Sabell. wie auch Schriften, die anerkann-

⁷¹¹ Ps.-Hippol., c. Noet. 13,2-4: 2. λόγος δὲ θεοῦ μόνος ὁρατός, ἀνθρώπου δὲ ἀκουστός, ὅπου ὁρᾶν τὸν λόγον λέγει, ἀνάγκη ἔχω πιστεῦειν τὸν ὁρατὸν τοῦτον ἀπεσταλμένον. ὁ δὲ ἀπεσταλμένος οὐκ ἄλλος ἢν ἄλλ’ ἢ ὁ λόγος. 3. ὅτι δὲ ἀπεστάλη, μαρτυρεῖ Πέτρος πρὸς τὸν ἐκατόνταρχον Κορνήλιον λέγων, ‘ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν λόγον αὐτοῦ τοῖς υἱοῖς’ Ἰσραὴλ διὰ κηρύγματος Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ θεὸς ὁ πάντων κύριος’ (cf. Apg 10,36). 4 εἰ δὲ οὖν λόγος ἀποστέλλεται διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός; cf. ebd. 15,2; 17,3 ; cf. zuletzt: J. Frickel, Hippolyts Schrift (mit weiterer älterer Lit.).

⁷¹² G. Feige, Die Lehre Markells, 209f. 212.

⁷¹³ Cf. die ausgiebigen Forschungsgeschichten bei A. Grillmeier, Jesus der Christus, 231f.¹⁵; R. M. Hübner, Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata, 202f.; R. Butterworth, Introduction zu: Hippolytus of Rome, *Contra Noetum*, 1-33; J. Frickel, Hippolyts Schrift, 87-92.

⁷¹⁴ Cf. J. Frickel, Hippolyts Schrift, 109f.122.

termaßen dem Apolinarius von Laodicea gehören. In c. Noet. 15,6f. beispielsweise, einem Passus, der von Apolinarius inspiriert ist, wird „eine vermittelnde Position zwischen diesem und Markell ... (ge)sucht.“⁷¹⁵ J. Frickel schließt aus diesem Befund und weiteren Untersuchungen, „daß nicht nur die überarbeitete Fassung des Hymnus CN 17-18, sondern auch größere Abschnitte des zweiten Teils (Kap. 9-18) von einem Apollinaristen stammen: außer Kap. 15 (gegen Markell) auch Kap. 14, dessen in 14,1-2 behandelte Problematik erst auf dem Hintergrund von Euseb's Polemik gegen Markell, die dann Apollinaris aufgreift, einsichtig wird.“⁷¹⁶ Und bezüglich von Kapitel 13, in welchem Apg 10,36 begegnet, schreibt er: „Die Textform ὁ θεός von Apg 10,36 wie die ganze Exegese (setzt) eine apollinaristische Polemik gegen die Arianer voraus.“⁷¹⁷ Als Zeit für diese Textgestalt gibt er 370 als *terminus ante quem* an. Leider führt J. Frickel bei seiner Untersuchung keinen Vergleich zwischen der Exegese von Apg 10,36 in c. Noet. und derjenigen in c. Ar. IV 30-33 vor. Darum soll kurz darauf eingegangen werden.

Ausgangspunkt des Ps.-Hippol. für die Diskussion um Gott, Logos und Sohn ist seine an Markell orientierte Aussage, daß am Anfang außer Gott nichts war (c. Noet. 10,1; Markell, frg. 103 [76]). Vor der Schöpfung war Gott allein. Dann aber verdeutlicht er: „Obwohl er (sc. Gott) aber allein war, war er vielfältig (πολύς)“.⁷¹⁸ Auch wenn Markell lehrt, daß Gott in seiner Einzigkeit Vater, Logos und Geist ist, hätte er das πολύς in Bezug auf den nichtökonomischen Status Gottes nicht unterschrieben. Eine Parallele zur Aussage des Ps.-Hippol. aus dem vierten Jahrhundert begegnet aber bei Apolinarius in dessen „Kata meros pistis“, wenn dort von Gott gesagt wird, daß „der vor den Äonen (seiende Gott) vielfältig (πολύς) und unermesslich“ ist.⁷¹⁹ In unmittelbarem Anschluß an das aus Ps.-Hippol. Zitierte heißt

⁷¹⁵ Ebd., 120.

⁷¹⁶ Ebd., 121.

⁷¹⁷ Ebd., 122; das weitere Referat der Theologie des Ps.-Hippol. lautet (ebd.): „Vor seiner Inkarnation war der Logos an sich (καθ' εαυτόν) noch *nicht vollkommener Sohn*, obwohl er vollkommener Logos und Eingeborener war. Er wurde aber (Röm 8,4) bereits Sohn genannt, weil er dies (als Mensch) werden sollte. Und indem er diesen (mit uns) gemeinsamen Namen (κοινὸν ὄνομα) annimmt, wird er Sohn genannt. ... Da die Argumentation von CN konsequent auf die Konklusion 15,7 hinstrebt, so inspiriert sich das ganze Kap. 15 an der Theologie des Apollinaris, die der Autor hier zu seiner Sonderlehre adaptiert hat“; J. Frickel verweist ausdrücklich auf die Parallele bei Ps.-Ath., c. Ar. IV 30-33.

⁷¹⁸ Ps.-Hippol., c. Noet. 10,2: αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν.

⁷¹⁹ Apol., k.m.p. 9 (170,22f. L.): πολὺς καὶ ἀμετρος ὁ πρὸ τῶν αἰώνων; cf. G. Feige, Die Lehre Markells, 211.

es in c. Noet. zur Erläuterung der Vielfältigkeit, daß Gott οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος sei, weil er all dies (also Logos, Weisheit, Kraft, Ratschluß) in sich habe. Sofort erinnert man sich an Formulierungen aus Ps.-Ath., c. Ar. IV 4: λεκτέον οὖν ὁ θεὸς σοφὸς καὶ οὐκ ἄλογός ἐστιν, ἢ τοῦναντίον, ἄσοφος καὶ ἄλογος.⁷²⁰ Nach Ps.-Hippol. *sendet Gott diesen Logos*, den er in sich hat (c. Noet. 10,4), und *macht ihn offenbar und sichtbar*. Da der menschliche Logos hörbar und nicht sichtbar sei wie der Logos Gottes (cf. Jer 23,18), dürfe man beide auch nicht gleichsetzen. Ps.-Hippol. ist, wie J. Frickel nachgewiesen hat, nicht nur von markellischer Theologie inspiriert, sondern grenzt sich offenbar auch gegenüber einer bestimmten Form markellischer Theologie ab. Dem Gegner von PA ähnlich benutzt Ps.-Hippol. die Schriftstelle Apg 10,36, um zu belegen, daß der von Christus abgesandte Logos kein anderer ist als der Logos, der von Gott gesendet wurde. Und er weist wie der Gegner von PA darauf hin, daß es dieser Logos war, der in den Propheten kündete und sprach (c. Noet. 12,1), „denn er war der Kündler seiner selbst, indem er darlegte, daß der Logos künftig unter den Menschen erscheinen würde“.⁷²¹ Im Unterschied, vielleicht sogar in Absetzung zu dem Gegner von PA, besteht Ps.-Hippol. allerdings darauf, daß der Logos, der „durch die Verkündigung Jesu Christi“ oder, wie Ps.-Hippol. kurz sagen kann, durch Jesus Christus, gesendet wird, nicht von Christus geschieden werden darf, da wir in Christus *den fleischgewordenen Logos* sehen (c. Noet. 12,5).

Auf markellischem Fundament kämpft Ps.-Hippol. anhand von Apg 10,36 gegen Leute, die *Logos und Christus trennen und Christus einen bloßen Menschen* nennen. Er bezieht sich bei seiner Widerlegung wie PA auf die *christologische* Auslegung von Röm 9,5 („Christus, der über allen seiende Gott“) (c. Noet. 3,1). Wiederum mit PA wehrt er das markellische Argument ab, in *Joh 1,1 sei nicht vom Sohn, sondern vom Logos die Rede* (c. Noet. 15,1f.). Beide benutzen folglich zum Teil dieselben Schriftstellen, ringen um dieselbe christologisch zugespitzten theologischen Probleme und kämpfen gegen dieselbe gegnerische Meinung. Aus c. Noet. wird deutlich, daß es sich bei dieser Diskussion nicht um eine rein „akademische“ Behandlung von theoretischen Konsequenzen markellischer Theologie handeln kann—

⁷²⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (47,18f. S.); cf. auch Ath., c. Ar. II 32 (216 B); ders., c. Ar. III 63 (456 B-C); ders., ep. II ad Serap 2. (609 B).

⁷²¹ Ps.-Hippol., c. Noet. 12,1: ... γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ κήρυξ ἐγένετο δεικνύων μέλλοντα λόγον φαίνεσθαι ἐν ἀνθρώποις.

solchen hätte Ps.-Hippol. kaum einen ganzen Traktat gewidmet—, sondern es wird klar, daß die erste vom Theologen dargestellte Position wie auch die von Ps.-Hippol. bekämpfte Meinung ein *fundamentum in persona* besitzt. Wenn Eusebius in seinen antimarkellischen Werken noch nicht auf diese christologische und damit auch soteriologische Diskussion eingeht, die bei Ps.-Hippol. und PA begegnet, so spricht dies dafür, daß jener vor allem gegen Markell schreibt, während diese beiden sich nicht nur mit Markell, sondern auch mit Markellschülern wie Photin von Sirmium befassen.

PA kennt Ps.-Hippol., c. Noet. offensichtlich nicht; er hätte sonst wohl einige Argumentationsgänge auf diese Schrift verwendet. Umgekehrt sprechen die Parallelen dafür, daß der Verfasser oder—nach Meinung J. Frickels—der Redaktor der vorliegenden Fassung von c. Noet. die Schrift c. Ar. IV oder wenigstens Teile aus ihr zur Hand hatte. Zwar gehört Apg 10,36 zum gegnerischen Repertoire, aber die vom Theologen und von Ps.-Hippol. angeführte Gegenstelle Röm 9,5 sicherlich nicht. Überhaupt lassen sich die Anklänge in Sprache und Gegenargumentation nicht allein auf dasselbe gegnerische Gegenüber zurückführen.⁷²² Im Gegenteil, c. Ar. IV scheint eine der (apolinaristischen) Schriften zu sein, von deren Theologie sich Ps.-Hippol. nach Meinung J. Frickels absetzt.

C. Noet. weist zwar selbst, wie J. Frickel ausführt, Elemente apolinaristischer Theologie auf, der theologische Ansatz des Verfassers dieser Schrift basiert aber auf Markell. Offenkundig liegt mit diesem Werk der Versuch eines Mittelweges vor zwischen Markell und Apollinarius in Absetzung von Photin. Von Markell (in der Interpretation von PA?) übernimmt Ps.-Hippol., daß Sohn und Logos nicht identisch sind. Zunächst ist der Logos *per se*⁷²³ zwar vollkommener Logos, aber nicht vollkommener Sohn. Sohn heißt er nur im Hinblick auf die Tatsache, daß er Sohn werden wird.⁷²⁴ Vollkommener Sohn wird der vollkommene Logos aber erst zusammen mit dem Fleisch. Von diesem Zeitpunkt an nämlich ist der Logos nicht mehr nur dem Namen

⁷²² Ein detaillierter Vergleich zwischen Ps.-Hippol., c. Noet. und Ps.-Ath., c. Ar. IV könnte noch weitere Gemeinsamkeiten und Differenzen zu Tage fördern. Ein solcher Vergleich kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgen.

⁷²³ Cf. Markell, frg. 117 (105) (210,25f. Kl./H.).

⁷²⁴ Zu Recht urteilt J. Frickel, Hippolyts Schrift, 120 zu dieser Passage: „Der schwer verständliche Passus CN 15,6 wird erst einsichtig auf dem Hintergrund der Lehre Markells, nach dem der einzig uns geoffenbarte Name des Eingeborenen *Logos* ist.“

nach Sohn, sondern vollkommener Sohn.⁷²⁵ Da das Fleisch als solches, also ohne den Logos, keinen eigenen Bestand hat, kann Christus kein bloßer Mensch genannt werden (c. Noet. 3,1).

Man kann zusammenfassen: Die Belege aus den Vergleichen a - d sprechen dafür, daß PA mit der Diskussion von Apg 10,36 Stellung bezieht gegen Photin von Sirmium.

Gegen Photin beharrt PA auf seiner Interpretation der Römerbriefstelle (Röm 9,5), die er zu Beginn in c. Ar. IV 1 gegeben hat und die für den Kenner der Diskussion bereits den antiphotinianischen Charakter der Schrift durchblicken läßt.⁷²⁶ Bis zum Ende seiner Schrift besteht PA auf der strikten Gleichsetzung von Logos, Weisheit, Kraft, Sohn, Christus und Herr. In c. Ar. IV 30f. untermauert er seine Position, indem er Apg 10,36 die beiden Stellen gegenüberstellt: 1 Kor 1,7f. („... während ihr auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus wartet; der wird euch auch festigen bis ans Ende, so daß ihr untadelig dasteht am Tag unseres Herrn Jesus Christus“)⁷²⁷ und Lev 9,7 („Und Mose sprach zu Aaron: Tritt zum Altar hin, bring dein Sünd- und Brandopfer dar und vollzieh so für dich und dein Haus den Sühneritus! Dann bring das Opfer des Volkes und entsühne es, wie es der Herr dem Mose befohlen hat!“).⁷²⁸ PA leitet hieraus ab, daß es *keine Zweizahl Christi* gibt, sondern derselbe Logos und Christus ist, und derselbe sowohl der von Gott Abgesandte als auch der Menschgewordene als auch der „durch sich selbst“ Kündende ist: „Weil nämlich nicht der eine Christus den Tag eines anderen Christus festigen wird, sondern wohl er selbst an seinem Tag die Wartenden festigt, so hat der Vater den Logos, der Fleisch geworden ist, abgesandt, damit er, Mensch geworden, durch sich selbst künde. Sofort fügt er (sc. Petrus) ja hinzu: ‘Dieser ist der Herr aller’ (Apg 10,36). Der Herr aller aber ist der Logos.“⁷²⁹ Und: „Man darf nicht den Logos als den einen, Christus aber als einen anderen begreifen, sondern (man muß ihn als) ein und denselben (denken) wegen der Ei-

⁷²⁵ Cf. zu diesem hermeneutischen Prinzip Markell, frg. 43 (3) (192,13-16 Kl./H.).

⁷²⁶ Auffallend ähnlich argumentiert Ps.-August., quaest. VNT 91,7 mit Röm 9,5.

⁷²⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 30 (79,10-13 S.).

⁷²⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 31 (79,19-80,3 S.).

⁷²⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 30 (79,13-18 S.): ὡς γὰρ οὐκ ἄλλος Χριστὸς ἐτέρου Χριστοῦ τὴν ἡμέραν βεβαιοῖ, ἀλλ’ αὐτὸς ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἡμέρᾳ βεβαιοῖ τοὺς ἀπεκδεχομένους, οὕτως τὸν λόγον ἀπέστειλεν ὁ πατὴρ σάρκα γενόμενον, ἵνα δι’ ἑαυτοῦ ἄνθρωπος γενόμενος κηρύξῃ. εὐθέως γοῦν ἐπάγει· ‘οὗτός ἐστι πάντων κύριος’ (Apg 10,36). κύριος δὲ πάντων ὁ λόγος ἐστίν.

nung in seiner göttlichen und menschenliebenden Herabkunft wie Menschwerdung.⁷³⁰

Für den Theologen ist der Sendende der Vater, der Gesandte der Logos, Sohn und Christus. Dieser gesandte Logos wird aber nicht wiederum durch einen anderen (etwa den Sohn oder Christus) oder durch etwas anderes (etwa das Fleisch) den Söhnen Israels ausgesandt, sondern der Logos, der der Sohn und Christus ist, verkündet durch sich selbst. Die Selbigkeit von Logos und Christus soll auch durch den letzten Satz des ersten der beiden Zitate bekräftigt werden. Es läßt sich bei Christus eben nicht wie bei den Propheten unterscheiden zwischen dem, der redet, und dem, der verkündet wird. Der göttliche Logos ist der Herr und Christus, der seine eigene Botschaft ist. Logos und Christus sind nicht ἕτερος καὶ ἕτερος, sondern εἷς καὶ ὁ αὐτός. Wenn am Ende von c. Ar. IV 30 gesagt wird, daß der Logos der Herr aller ist, so wird noch einmal verdeutlicht, daß die Gleichung „Logos = Herr = Christus“ auch für den menschengewordenen Logos gilt, also auch für den Inkarnierten. Dieser Logos (= Christus) ist „Herr aller“.⁷³¹ Als Begründung dient PA der Hinweis auf die „Einung in seiner (sc. des Logos/Christi) göttlichen und menschenliebenden Herabkunft wie Menschwerdung“.⁷³² In christologischem Zusammenhang hat PA keine Scheu die sowohl christologische als auch Logos und Gott betreffende Begrifflichkeit Markells von der „Einung“ (Derivate von ἐνώω)⁷³³ zu übernehmen.⁷³⁴

⁷³⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 31 (80,8-10 S.): οὐ χρηῖ ἕτερον μὲν τὸν λόγον, ἕτερον δὲ Χριστὸν νοεῖν, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν διὰ τὴν ἔνωσιν τὴν πρὸς θεῖαν αὐτοῦ καὶ φιλόανθρωπον συγκατάβασιν τε καὶ ἐνανθρώπησιν.

⁷³¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (43,2f. S.) mit der Stelle Röm 9,5 („der Gott über allen“), die PA auf Christus bezieht.

⁷³² Ps.-Ath., c. Ar. IV 31 (80,9f. S.): διὰ τὴν ἔνωσιν τὴν πρὸς θεῖαν αὐτοῦ καὶ φιλόανθρωπον συγκατάβασιν τε καὶ ἐνανθρώπησιν.

⁷³³ Cf. Markell, frg. 8 (11) (186,25-30 Kl./H.): ἀλλ' ἐννοεῖτω, ὅτι <εἷς> καὶ μάλιστα τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα νεωτέραν εἶναι συμβαίνει, ὅμως ὁ ταύτην ἀναλαβεῖν δι' ἀγνῆς ἀξιώσας παρθένου λόγος, ταύτη τὸ ἑαυτοῦ ἐνώσας ...; ders., frg. 10 (28) (187,4-6 Kl./H.): ...ἔκτισέν με δηλονότι διὰ τῆς παρθένου Μαρίας δι' ἧς ὁ θεὸς ἐνώσας τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ προεῖλετο; ders., frg. 42 (7) (192,8 Kl./H.): ὁ δὲ τῷ λόγῳ ἐνωθεὶς ἄνθρωπος; ders., frg. 109 (82) (208,25 Kl./H.): ὁ τῷ λόγῳ ἐνωθεὶς ἄνθρωπος; cf. ders., frg. 117; 120 (105; 108) (210f.; 211,22-24 Kl./H.); zu Logos-Gott cf. Markell, frg. 41; 66; 74 (111; 47; 75) (192,1-6; 197,23-26; 200,9f. Kl./H.).

⁷³⁴ Ähnlich war auch bei Eusebios lediglich die markellische Einung von Logos und Gott auf Kritik gestoßen, cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (4,23-25 Kl./H.); ebd. II 1 (31,30; 32,11f. Kl./H.); ders., de eccl. theol. I 5. 20 (64,21-23; 87,30f.; 88,25 Kl./H.); ebd. II 3. 7-9 (102,14f.; 105,15; 108,9f. 20 Kl./H.); ebd. III 10. 14. 19 (167,11; 171,27f.; 180,5f. Kl./H.).

PA formuliert im Anschluß an die referierte Kritik: „Wenn man sich (Christus) aber auch zweifach denken wollte, dann nicht, als sei der Logos (von ihm) getrennt.“⁷³⁵ Der Gegner hat womöglich im Unterschied zu PA und zu Markell den Sohn und Christus nicht als Einung von Logos und Mensch begriffen,⁷³⁶ sondern als etwas Zweifaches, dem Grundansatz der ersten Position entsprechend als Christus (Sohn oder Mensch) und als Logos. Darum gesteht PA mit Blick auf Joh 1,14 zu und wehrt zugleich ab: Einung von zweien, von Logos und Mensch - ja! Loslösung des Logos vom Menschen - nein! Und er hält den Samosatenern entgegen, daß Christus „beides zusammen“ (τὸ συναμφοτέρον, cf. Eph 2,15) ist. Christus ist nicht erst mit der Inkarnation „beides zusammen“ geworden, wie die Gegner der zweiten Position den Sohn begreifen wollen,⁷³⁷ sondern, Christus war als „Kraft und Weisheit Gottes“ (1 Kor 1,24) immer schon „beides zusammen“.⁷³⁸

Gewiß, die Sendung des göttlichen Logos durch Jesus Christus, von der in Apg 10,36 die Rede ist, so gibt PA zu, bezieht sich auf die Fleischwerdung des Logos. Doch dürfen darum Logos und Mensch nicht voneinander getrennt werden, wie es die Gegner tun: „Wenn sie aber dies (sc. Joh 1,14) auf andere Weise verstehen wollen und den Logos als göttlich bekennen, wie das auch wirklich der Fall ist, ihn aber von dem Menschen, den er angenommen hat, und *von dem geglaubt wird, daß er sich mit ihm vereint hat*, trennen, indem sie behaupten, er (sc. der Logos) sei ‘durch Jesus Christus’ (Apg 10,36) abgesandt worden, so begreifen sie nicht, weil sie sich selbst widersprechen. Denn indem sie (den Logos) darin von der göttlichen Fleischwerdung trennen, begreifen sie ihn (sc. den Logos) als göttlich, denken jedoch gering von ihm, wenn sie hören, er sei Fleisch geworden, und sind der Auffassung der Hellenen, weil sie nun nämlich auch der Meinung sind, die göttliche Fleischwerdung bedeute eine Wandlung des Logos.“⁷³⁹

⁷³⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 31 (80,10f. S.): εἰ δὲ νοοῖτο διχῶς, ἀλλ’ οὐχ ὡς τοῦ λόγου κεχωρισμένου.

⁷³⁶ Für Markell: cf. die Belege weiter unten bei der Diskussion der zweiten gegnerischen Position; für den Theologen: cf. das nächste Zitat weiter unten im Haupttext.

⁷³⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (68,4 S.); zur Gegnerschaft und zur Auslegung von Eph 2,15 durch Markell: cf. Markell, frg. 6 (15) (186,16-20 Kl./H.).

⁷³⁸ Cf. direkt konträr zu dieser Vorstellung Greg. Naz., or. 30,8 (120,10 M. / J.): τὸ συναμφοτέρον ἐν ... οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ συνόδῳ.

⁷³⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 31 (80,21-81,5 S.): εἰ δὲ ἐτέρως ἐκεῖνο νοοῦσι καὶ τὸν λόγον μὲν, καθὼς καὶ ἔστι, θεῖον ὁμολογοῦντες, τὸν πρὸς αὐτοῦ ληφθέντα, ᾧ καὶ ἡνωσθαι πιστεύεται, ἄνθρωπον ἀπ’ αὐτοῦ χωρίζουσι λέγοντες ‘διὰ Ἰησοῦ

Von c. Ar. IV 30 bis c. Ar. IV 32 trägt PA eine einzige zusammenhängende Argumentation vor, die nicht gegen verschiedene Gegner gerichtet ist, sondern mit der er konsequent die gegnerische Auslegung von Apg 10,36 bestreitet. Für ihn ist der Logos, der durch Jesus Christus gesandt ist, der göttliche Logos und Christus. Mit den Gegnern bekennt er, daß der Logos vor der Inkarnation nichts anderes ist als in der Inkarnation. Doch im Gegensatz zu diesen bestreitet er, daß die Fleischwerdung des *Logos* als eine Wandlung desselben verstanden werden muß, wie dies offensichtlich die Gegner als Vorwurf formulierten.

R. M. Hübner hat auf vier Parallelen zu dieser Stelle hingewiesen, die erhärten, daß PA mit seiner Argumentation Photin von Sirmium anvisiert. Die erste Parallele bietet Philastrius von Brescia, wenn er zu „Sabellius und Photin“ notiert: „Cum enim dicit mittere patrem filium et filium spiritum sanctum, personarum causa dicit, *non loci separatione disiunctos ostendit, propter Sabellium scilicet et Fotinum hereticos*, qui condigne de deo intellegere noluerunt, dicente domino: Cui me similem facitis, dicit dominus, et cui similis ero? Sicut enim caelum distat a terra, ita distant sensus uestri et cogitationes et consilia uestra a sensibus et cogitationibus meis, dicit dominus (Jes 55,9).“⁷⁴⁰ Die zweite Parallele findet sich bei Ps.-Ath., c. Sabell. 8-10: „Aber wenn er gezeugt ist, sagen sie, so ist er außerhalb dessen, der gezeugt hat, und abgetrennt. Der Logos muß jedoch ungetrennt in Gott sein und so, daß er nicht außerhalb Gottes erscheint. Denn wo könnte er auch außerhalb erscheinen, da doch Gott alles erfüllt nach dem Schriftwort: ‘Den Himmel und die Erde erfülle ich, spricht der Herr’ (Jer 23,24). ... Auf einen Ort begrenzen sie Gott und verweisen mit ihrer Phantasie den Sohn wieder an einen anderen Ort, und halten sie für geteilt, den einen dort, den anderen hier, wenn man bekennt, daß *der Sohn gezeugt ist und für sich selbst vom Vater her erschienen ist*. ... Beseitige mir darum den an einem Ort Festgesetzten, wenn du über Gott und den Logos und den Geist nachdenkst, beseitige *räumliche Trennung und argwöhne nicht, daß der Vater anderswo ist und anderswohin den Sohn entsendet*, wenn er ihn zeugt. Denn diese trügerischen, ja noch mehr: gottlosen Gedanken lassen dich an der Exi-

Χριστοῦ’ (Apg 10,36) αὐτὸν ἀπεστάλθαι, ἑαυτοῖς ἐναντία φθεγγόμενοι οὐ νοοῦσιν. οἱ γὰρ ἐνταῦθα χωρίζοντες τῆς θείας σαρκώσεως θεῖον νοοῦσι, σικρύνουσιν ἄρα ἀκούοντες αὐτὸν σάρκα γεγενῆσθαι καὶ τὰ Ἑλλήνων φρονοῦσιν, ὥσπερ οὖν καὶ φρονοῦσι, τροπὴν τοῦ λόγου τὴν σάρκωσιν τὴν θεῖαν ὑπολαμβάνοντες.

⁷⁴⁰ Philast., div. her. lib. 93,5 (259,17-260,1 H.).

stenz des Sohnes Anstoß nehmen. So mag von dir mit dem Sohn zusammen auch der Geist gezeugnet werden, weil doch vom einzigen Vater schon alles vorher besetzt ist!“⁷⁴¹ R. M. Hübner faßt die beiden Parallelen im Hinblick auf Photin zusammen: „Für Photins Trinitätstheologie gewinnen wir damit (sc. Ps.-Ath., c. Sabell.) ein völlig neues und entscheidendes Zeugnis, das es überhaupt erst ermöglicht, uns eine etwas präzisere Vorstellung von ihr zu machen ...: Wer eine Sendung des Logos (und des Geistes) mit der Begründung ausschließt, daß dies eine in Gott unvorstellbare örtliche Trennung impliziere, der muß die Trias, wenn er noch in irgendeiner Form an ihr festhalten und einen Sabellianismus vermeiden will, auf eine dreigestaltige Einheit reduzieren ...“⁷⁴²

Die dritte inhaltliche Parallele bietet die Verurteilung des Photin in der „Ekthesis makrostichos“ aus dem Jahr 344, und die vierte sowohl inhaltliche als auch formale Parallele steht in den Anathematismen der gegen Photin versammelten sirmischen Synode von 351. Photin vertritt diesen Bekenntnissen zufolge einen gegenüber Markell radikalisierten Eingottglauben,⁷⁴³ schließt eine Zeugung und Sohnschaft des Logos aus und lehrt, daß der Sohn erst seit seiner Geburt aus Maria existiert.⁷⁴⁴ In der „Ekthesis makrostichos“ verteidigen sich die Synodalen: „Doch deswegen, weil wir sagen, daß der Sohn gleich dem Vater in sich selbst Leben und Existenz hat, trennen wir ihn keineswegs vom Vater, als ob wir in körperlicher Weise Räume und Abstände zwischen ihrer Verbindung annähmen.“⁷⁴⁵ R. M. Hübner deutet diese Stelle: „Der Einwand (sc. Photins) muß also etwa folgendermaßen gelaute haben: Wenn ihr sagt, der Logos sei wirklich gezeugt und existiere für sich, dann trennt ihr Gott und Logos räumlich (was offenbar unsinnig ist).“⁷⁴⁶

Für Photin drückt die „Sendung“ Gottes Selbigkeit aus. Gott sendet

⁷⁴¹ Textübersetzung mit Textverbesserungen der Edition bei Migne in: R. M. Hübner, Apolinarius, 22f.

⁷⁴² R. M. Hübner, Apolinarius, 173.

⁷⁴³ Cf. Sirmiense, Anath. 19, in: Ath., de syn. 27 (II 255,35f. Op.); Ekthesis makrostichos VII, in: Ath., de syn. 26 (II 253,14-16 Op.); cf. hierzu und zum folgenden: R. M. Hübner, Apolinarius, 188-195.

⁷⁴⁴ Sirmiense, Anath. 5, in: Ath., de syn. 27 (II 255,3-5 Op.).

⁷⁴⁵ Ekthesis makrostichos IX, in: Ath., de syn. 26 (II 253,34-36 Op.); cf. zur Übersetzung R. M. Hübner, Apolinarius, 188.

⁷⁴⁶ R. M. Hübner, Apolinarius, 188; man vergleiche auch den Bericht von Kaiser Julian zu dem Streit um Photin und die Bemerkungen hierzu des Cyrill von Alexandrien, cf. Iulian., c. Galilaeos 262B-C (160 M.); Cyrill. Alex., c. Iul. VIII (912D); cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 195.

nichts anderes (sonst wäre er teilbar) als sich selbst. Darum sind Gott und Logos, der Sendende und der Gesandte, immer eine 'zweigestaltige' Selbigkeit. Christologisch betrachtet aber bedeutet „Sendung“ Differenzierung. Zwischen dem Menschen samt seiner Seele (dem Sohn), der vom Logos angenommen wurde, und dem Logos, der von diesem wieder ausgesandt werden kann, muß, wie Photin in Apg 10,36 liest, unterschieden werden. Der Logos aber ist und bleibt mit Gott eins, mit ihm ein- und dasselbe, auch wenn er wie bei einer Ausdehnung Gottes von diesem ausgeht und durch den Menschen Christus hindurch spricht. Die Einheit von Logos und Mensch in Christus ist eine solche, die vergleichbar ist mit der des Sprechenden und seinem Wort. Anstatt einer physischen Einheit, ist es lediglich eine solche des Wirkens.⁷⁴⁷ Ein solches Konzept, antworten die Väter der Synode, bedeutete jedoch, wie R. M. Hübner referiert, „daß sich ein Teil von Gottes *ousia* absondere. Ihr (sc. der Synodalen) Argument, daß nicht eine Dynamis Gottes in Christus gewohnt habe, sondern daß nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums der in eigener Hypostase bei Gott existierende Logos Fleisch geworden sei, hat Photin offensichtlich mit dem Hinweis beiseite geschoben, eine Fleischwerdung des Logos selbst liefe auf eine Verwandlung des Logos ins Fleisch hinaus.“⁷⁴⁸ Hierin aber stimmen c. Ar. IV und Sirmium in Form und Inhalt überein.

Sirmium: „Wenn jemand das Wort hört: ‘Der Logos ist Fleisch geworden’, und deswegen meint ...“; „Wenn jemand hört, daß ...“;

c. Ar. IV 31: „Wenn sie hören, er sei Fleisch geworden ...(sind sie der Meinung), die göttliche Fleischwerdung bedeute eine Wandlung

⁷⁴⁷ Cf. Epiph., haer. 65,7,3 (10,6f. H.) (über die Samosatener): ἐν αὐτῷ (sc. τῷ ἀνθρώπῳ) ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος; cf. Ps.-Ath., c. Sabell. 13 (117C): „Doch die die Trias zur Monas machen, versuchen die Sendung ebenso wie die Zeugung zu verfälschen. Der Sohn, sagen sie nämlich, der innen im Vater ist, das heißt also: der einzige und alleinige Gott selbst habe die Heiligung des Menschen gewirkt; so sei der Mensch gesandt, nicht Gott von Gott“; R. M. Hübner, Apolinarius, 193 urteilt: „Für eine christologische Deutung scheint der Zusammenhang zu sprechen, denn es geht ja um eine Interpretation der Zeugung und ‘Sendung’ des Logos vom Vater. Der Judaisierende hätte sie dann als das Einwirken der heiligenden Kraft des Vaters (= des Logos) auf den Menschen verstanden; Christus wäre ein inspirierter Mensch wie die Propheten. Eine solche Lehre entspräche exakt dem, was man Photin nachgesagt hat.“

⁷⁴⁸ R. M. Hübner, Apolinarius, 191; hier auch der Nachweis, daß Photin nicht, wie Epiphanius suggeriert, selbst die Verwandlung des Logos in das Fleisch gelehrt habe (mit weiterer Lit.): „In den Anathematismen von Sirmium werden nicht nur Lehren Photins verurteilt, sondern auch Vorwürfe zurückgewiesen, die Photin seinen Gegnern gemacht hat.“

des Logos“.⁷⁴⁹

Der Vergleich der vier Parallelen mit c. Ar. IV unterstreicht, daß in c. Ar. IV 20f. 30-36 vor allem die Theologie und Christologie Photins von Sirmium bestritten wird. Dieser Theologie und dem Einwand, die „göttliche Fleischwerdung“ impliziere eine Wandlung des Logos, setzt PA in c. Ar. IV 32 ein heftiges „Doch dem ist nicht so!“ entgegen.

Der Zusammenhang zwischen c. Ar. IV 20f. und 30-36 wird auch durch das erste Argument in c. Ar. IV 32 unterstrichen. Zur Begründung, daß mit der Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14) keine Wandlung des Logos gemeint ist, greift PA auf die Thematik „Leben“ zurück, die zuvor erstmals in c. Ar. IV 21 bei der Bestreitung der ersten Position begegnete: Der Sohn vermittelt „ewiges Leben“. Dies ist nur möglich, weil Sohn und Logos ein und derselbe sind.⁷⁵⁰ In c. Ar. IV 32 verdeutlicht PA: Der Sohn ist „Leben“ (ζωή), und zwar das Leben selbst (αὐτοζωή). Dadurch, daß der Sohn „Leben“ ist und damit Leben vermittelt, wird er in der Fleischwerdung aber nicht sterblich, sondern umgekehrt, wie es in 2 Kor 5,4 ausgesagt ist, wird „das Sterbliche vom Leben verschlungen“. Christus bezeichnet sich nach Joh 11,25 selbst als das „Leben“. PA folgert daraus, daß die Sendung des Logos „durch Jesus Christus“ von Apg 10,36 nichts anderes meint als „die göttliche Einung“ von Logos und Mensch in der göttlichen Fleischwerdung. Ein und derselbe oder ein und dasselbe sind der, der vermittelt (der Logos, Christus, das Leben), das, was vermittelt wird (das Leben), und das, was durch die Vermittlung entsteht, nämlich: das Leben selbst. Die einzige Verwandlung, die bei der Fleischwerdung stattfindet, ist nicht die des Leben seienden Logos und Sohnes zum Sterblichen hin, sondern die des Sterblichen zum Leben hin. Es bleibt nichts kreatürlich Sterbliches, wenn es mit dem Leben geeint worden ist. „Die göttliche Fleischwerdung“, die Verbindung des Logos mit dem Fleisch, ist darum die eine unaussprechliche Einung von Logos und Mensch, „das göttliche Geheim-

⁷⁴⁹ Cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 192: „Sollte zwischen der Stelle von c. Arianos IV und dem Sirmiese eine literarische Beziehung bestehen, dann wäre Stegmanns Datierung des Pseudoathanasianums (ca. 340) zu früh angesetzt“; R. M. Hübners Einwand gegenüber A. Stegmann gilt jedoch nur, wenn c. Ar. IV von der Ekthesis abhängig ist, im umgekehrten Fall wäre A. Stegmanns Datierung durchaus denkbar.

⁷⁵⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (67,12-16 S.); cf. das spätere Argument des Apolinarius aus der lebensvermittelnden Eucharistie, cf. hierzu die Quellen und Interpretationen bei E. Cattaneo, *Trois Homélie*s, 141-165.

nis“, welches ein „einziges und einfaches“ ist.⁷⁵¹ „Denn wie einer, der hört, ‘Das Wort ist Fleisch geworden’ (Joh 1,14), nicht glauben wird, es sei nun nicht mehr Logos, was, wie gesagt, ungereimt wäre, so auch soll derjenige, der hört, der mit dem Fleisch Verbundene sei Logos, das göttliche Geheimnis als eines und einfaches erkennen.“⁷⁵²

Wiederum wird Euseb zumindest eine Inspirationsquelle für PA gewesen sein. Bei jenem begegnet in der Auseinandersetzung mit Markells christologischer Vorstellung von der Nutzlosigkeit des vom Logos angenommenen Fleisches die vor allem an 2 Kor 5,4 aufgehängte Widerrede, Christi Leib sei kein unnützer Leib, sondern ein „Leib der Herrlichkeit“, aber Markell habe „wiederum nicht verstanden, was es bedeutet, wenn geschrieben wurde, daß das Sterbliche von dem Leben verschlungen wird.“⁷⁵³ Auch den Titel „Leben selbst“ (αὐτοζωή) kann PA von Euseb entliehen haben.⁷⁵⁴ Falls PA Begrifflichkeit und Schriftzeugnisse von Euseb übernimmt, so greift er doch nicht die mit diesen verbundene Diskussion von 1 Kor 15,43-48 auf. Statt dessen geht es ihm weiterhin um die Widerlegung der photinischen Trennung von Logos und Mensch.

Der Hinweis darauf, daß das Wort „durch Jesus Christus“ den Inkarnierten meint, der das „Leben selbst“ ist, führt erneut auf die Spur des Photin. Ps.-Augustinus diskutiert in seiner Auseinandersetzung mit Photin das „per Jesum Christum“ und stellt es dem „per hominem“ kontrastierend gegenüber. Der Ausdruck „durch Jesus Christus“ will gerade sagen, wie Gal 1,1 lehrt, daß der Apostel nicht „durch einen Menschen“ berufen ist, sondern „durch Jesus Christus“,

⁷⁵¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 32 (81,6-11 S.): ὁν τρόπον γὰρ ἐνταῦθα τὴν ἀνέκφραστον ἔνωσιν ὁ Ἰωάννης κηρύσσει, ‘καταποθέντος τοῦ θνητοῦ ὑπὸ τῆς ζωῆς’ (cf. 2 Kor 5,4) καὶ αὐτοζωῆς ὄντος, καθ’ ἃ πρὸς τὴν Μάρθαν αὐτὸς ‘ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ’ (Joh 11,25) λέγων, οὕτως καὶ ὅταν λέγῃ ὁ μακάριος Πέτρος τὸ ‘διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ’ (Apg 10,36) ἀπεστάλθαι τὸν λόγον, τὴν θεϊὰν ἔνωσιν σημαίνει.

⁷⁵² Ps.-Ath., c. Ar. IV 32 (81,11-14 S.): ὡς γὰρ ἀκούων τις τὸ ‘ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο’ (Joh 1,14) οὐκ ἂν νομίσοι μηκέτι οὖν εἶναι λόγον, ὅπερ ἄτοπον, ὡς προεῖρηται, οὕτως καὶ λόγον ἀκούων τὸν συναφθέντα τῇ σαρκὶ τὸ θεῖον ἔν καὶ ἀπλοῦν νοεῖται μυστήριον.

⁷⁵³ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 10 (166,11f. Kl./H.): ... ἀλλ’ οὐδὲ νοήσας τίνι τρόπῳ καταποθήσεσθαι τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς; die gleiche auf Phil 3,21 und 2 Kor 5,4 aufbauende Argumentation in: ebd. III 15 (173,13-33 Kl./H.).

⁷⁵⁴ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 8 (66,24f.32f. Kl./H.): ... μόνον δὲ ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς ἀποτεχθέντα καὶ αὐτοζωὴν ὄντα ... ὁ μόνος ἀγαθὸς πατὴρ τὸν υἱὸν ὑφίστη, αὐτοζωὴν ὄντα ζωοποιὸν τῶν ὄλων ...; cf. ebd. II 14 (115,16f. Kl./H.); die Übernahme dieser Terminologie ist um so auffallender, als PA in c. Ar. IV 2 (45,12f.21f. S.) die im selben Zusammenhang bei Euseb stehenden Titel αὐτόλογος und αὐτοσόφια aufgreift, aber verwirft.

also durch Gott.⁷⁵⁵

In einem weiteren Schritt schreibt PA: „Deutlicher aber als alle logischen Schlüsse und am unbezweifelbarsten beweist das vom Erzenkel zur Gottesgebälerin selbst Gesagte die Einheit des göttlichen Logos und des Menschen. Denn er sagt: ‘Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten; deshalb wird auch das Heilige, das gezeugt wurde, Sohn Gottes genannt werden’ (Lk 1,35). Unverständigerweise trennen folglich die Leute des Samosateners den Logos, von dem doch klar aufgezeigt wurde, daß er mit dem Menschen aus Maria vereinigt ist. Denn er wurde nicht durch ihn abgesandt, vielmehr sandte er (sie) in ihm mit den Worten: ‘Gehet hin und lehret alle Völker’ (Mt 28,19).“⁷⁵⁶

Wie anders als Asterius, Markell und Eusebius deutet PA Lk 1,35! Nachdem für Asterius bereits der Logos das unerträgliche Licht des Vaters so abschwächt, daß es die Menschen aufnehmen können, scheint das „Überschatten“ des Geistes eine weitere Verdunkelung zu bezeichnen, damit die göttliche Kraft in Maria und die Welt vermittelt werden kann.⁷⁵⁷ Markell führt Lk 1,35 an, um Asterius entgegenzuhalten, daß es sich in diesem Schriftzitat um den „heiligen“ Geist handelt, der nach Joh 4,24 „der Gott“ genannt wird, der Geist also niemals Ursache für Schatten ist.⁷⁵⁸ Eusebius übergeht Lk 1,35, da er gewiß mit der Lösung des Asterius so wenig einverstanden war wie mit der Antwort des Markell.⁷⁵⁹ Im Gegensatz zu Markell besteht

⁷⁵⁵ Cf. Ps.-Augustin., quaest VNT 91,7: „Ostendit aperte Christum deum esse et hominem ut apostolatum suum non ab homine sed a Christo, iuxta quod deum est“, cf. L. A. Speller, *New Light on Photinians*, 109f.

⁷⁵⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 32 (81,14-22 S.): σαφέστερον δὲ καὶ ἀναμφισβήτητον παντὸς λογισμοῦ τὸ πρὸς αὐτὴν τὴν θεοτόκον πρὸς τοῦ ἀρχαγγέλου ῥηθὲν τὴν ἐνότητα τοῦ θείου λόγου καὶ ἀνθρώπου δείξειεν. φησὶ γάρ: ‘πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ’ (Lk 1,35). ἀφρόνως οὖν οἱ τοῦ Σαμοσατέως τὸν λόγον χωρίζουσι σαφῶς ἀποδειχθέντα ἡνωθῆναι τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ. οὐκ ἄρα ἀπεστάλη δι’ αὐτοῦ ἀπέστειλε δὲ ἐν αὐτῷ λέγων: ‘πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη’ (Mt 28,19).

⁷⁵⁷ Cf. Asterius, frg. 58f. (120 V.) mit den Hinweisen in: Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 51.276-278.

⁷⁵⁸ Cf. Markell, frg. 54 (61); 57 (64) (194,24f.; 195,6-8 Kl.); cf. die Diskussion von Lk 1,35 in der antimarkellischen-‘arianischen’ Predigt IV 18-20, in: F. J. Leroy, *Une homélie nouvelle*, 350; cf. Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 276-278.

⁷⁵⁹ Er spricht stets vom „heiligen Geist“, cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (3,23; 4,1 Kl./H.); ders., de eccl. theol. II 20 (127,10 Kl./H.); ebd. III 3 (149,23 Kl./H.) u. ö.; für ihn ist er der „Paraklet“, cf. ebd. III 5 (160,5 Kl./H.); cf. ebd. (161,26;

Eusebius aber darauf, daß der Geist ein „anderer als der Sohn ist“,⁷⁶⁰ auch ein „anderer als Vater und Sohn“,⁷⁶¹ weil er durch den Sohn vermittelt wird.⁷⁶² In der Andersheit von Vater, Sohn und Geist stimmt Eusebius mit Asterius denn auch überein, behauptet aber nicht, daß der Geist von Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt sondern vor der Zeit geschaffen wurde⁷⁶³ und wie der Sohn „war und im voraus existierte“. ⁷⁶⁴ Da der Geist „weder Gott, noch Sohn ist“, ⁷⁶⁵ gehört er zur „heiligen, seligen und geheimnisvollen Trias“. ⁷⁶⁶

PA geht wiederum weder auf Asterius noch auf Markell noch auf Eusebius ein, sondern konzentriert sich auf Photin. Mit seinem auf Lk 1,35 und auf Mt 28,19⁷⁶⁷ aufbauenden Argument hält er diesem entgegen, daß durch die Inkarnation nicht der Logos durch den Menschen ausgesendet wird, sondern umgekehrt, daß der Logos und Christus die Menschen aussendet.

Mit dem nächsten Argument zu Beginn von c. Ar. IV 33 nimmt PA eine Überlegung von c. Ar. IV 30f. auf: Wenn es in der Schrift ihrem kunstlosen und einfachen Stil entsprechend—so umschreibt der griechisch gebildete, apologetisch geübte Theologe den hebraisierenden Stil der Septuaginta—wie in Num 10,29 heißt, daß „Mose zu Raguel, dem Midianiter, dem Schwiegervater des Mose sprach“, so ist aus der zweimaligen Nennung des Mose natürlich nicht auf zwei verschiedene Mose zu schließen, sondern es ist von einem einzigen Mose die Rede. Auch wenn aus diesem Beispiel durch den Theologen gar kein Schluß gezogen wird, so ist doch die Ablehnung auch auf die Interpretation von Apg 10,36 gerichtet. Wie aus 1 Kor 1,7f. nicht auf zwei verschiedene Christi zu schließen ist, und aus Num 10,29 nicht auf zwei verschiedene Mose, so lassen sich auch Christus und Logos nicht trennen. Anstatt diesen Schluß auszuführen, leitet PA gleich zu

162,15; 163,14f.18.25 Kl./H.); ebd. 6 (164,5.18 Kl./H.); die Aufgabe des Geistes ist es zu heiligen, cf. ebd. (163,30-32 Kl./H.).

⁷⁶⁰ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 4f. (159,26-165,18; 162,14-31 Kl./H.).

⁷⁶¹ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 5 (163,12-15 Kl./H.).

⁷⁶² Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 6 (163,31 Kl./H.).

⁷⁶³ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 2 (140,22-24 Kl./H.).

⁷⁶⁴ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 2 (140,24-26 Kl./H.); der Geist, „der immer beim Thron des Vaters war, wurde abgesandt“, cf. ebd. III 4 (159,16 Kl./H.); dieser ging vom Vater aus, cf. ebd. III 4 (159,20 Kl./H.).

⁷⁶⁵ Euseb. Caes., de eccl. theol. 6 (164,18f. Kl./H.).

⁷⁶⁶ Euseb. Caes., c. Marc. I 1 (3,24 Kl./H.); cf. ebd. (3,10 Kl./H.); ders., de eccl. theol. prooem. (60,14 Kl./H.); ders., de eccl. theol. II 22 (133,2f. Kl./H.); ebd. III 5 (162,30f.; 163,18 Kl./H.).

⁷⁶⁷ Cf. weiter oben zu Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (67,23-68,2 S.).

dem weiteren Gedanken der biblischen Hermeneutik über. Num 10,29 macht ihm zufolge deutlich, daß die Schrift aufgrund ihrer Eigenart nicht wörtlich genommen werden darf, sondern mit Verstand gelesen werden muß. PA schließt daraus: „Wenn der Logos Gottes auf ähnliche Weise Weisheit, Kraft (cf. 1 Kor 1,24), Rechte,⁷⁶⁸ Arm⁷⁶⁹ und dergleichen genannt wird, sich aber aus Menschenfreundlichkeit mit uns vereint hat, indem er die Erstlingsfrucht von uns anzog und sich mit dieser vermischte, erhielt demzufolge natürlich der Logos selbst auch all die anderen Namen.“⁷⁷⁰ PA hält wie in c. Ar. IV 1-4 daran fest, daß Bezeichnungen wie „Weisheit, Kraft ... und dergleichen“ Namen des Logos Gottes sind. Mehr noch, er hat bereits in c. Ar. IV 1 durch die Kombination von Röm 9,5 und 1 Kor 1,24 herausgestellt, daß Christus der „aus Gott Gott“ seiende „Logos“, die „Weisheit“, der „Sohn“ und die „Kraft“ ist.⁷⁷¹ In c. Ar. IV 33 nun argumentiert er aber gegen Photin.⁷⁷² Er unterstreicht, daß der Träger der (anthropomorphen) Titel der Logos Gottes ist, der sich aus Menschfreundlichkeit mit dem Menschen verband. Es gilt auszuschließen, daß die Titel dem vom Logos unterschiedenen Menschen zugeschrieben werden. Denn nicht der bloße Mensch trägt all die Titel und heißt Christus und Sohn, wie die Vertreter der ersten Position behaupten, sondern der Logos, der die Erstlingsfrucht der Menschen mit sich vereint hat: „Wie nämlich wird aber auch ein bloßer Mensch Christus genannt? Geeint aber mit dem Logos mag man ihn natürlich ‘Christus’ und ‘Sohn Gottes’ nennen, wie der Prophet von Alters her klar von ihm die väterliche Hypostase laut verkündete und sagte: ‘Und ich sende meinen Sohn den Christus’, und am Jordan: ‘Dieser ist mein geliebter Sohn’ (Mt 3,17). Als er die Verheißung erfüllt hatte,

⁷⁶⁸ Als Bezeichnung für Gottes Macht und als Messiasstitel cf. die Liste bei W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin / New York 1971, 347.

⁷⁶⁹ Als Bezeichnung für Gottes Macht cf. die Liste bei W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin / New York 1971, 291.

⁷⁷⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,3-7 S.): εἰ γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ σοφία ὁμοίως χρηματίζει καὶ δύναμις (cf. 1 Kor 1,24) καὶ δεξιὰ καὶ βραχίον καὶ ὅσα ταυτὰ ἦνται δὲ φιανθρώπως ἡμῖν τὴν ἀπαρχὴν ἡμῶν περιθέμενος καὶ ταύτῃ ἀνακραθεὶς, ἄρα αὐτὸς ὁ λόγος καὶ τὰ λοιπὰ εἰκότως εἴληγεν ὀνόματα.

⁷⁷¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 1 (43,1-4 S.); cf. auch die Verbindung zwischen „Rechte“ und „Hand“ in c. Ar. IV 26 (74,20 S.) und die Ausführungen hierzu in Kapitel III; die Verbindung zwischen 1 Kor 1,24 (‘Weisheit’ und ‘Kraft’) und dem Titel „Hand“ findet sich auch in Ps.-Bas., adv. Eun. V 131 (713C).

⁷⁷² Vielleicht ließ er sich aber, was den Titel „Arm“ betrifft, wieder von Eusebius anregen, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (95,27f.; 96,26-34 Kl./H.).

da gab er natürlich zu verstehen, daß er es ist, von dem sie sagten, daß er ihn sende.⁷⁷³

Das antipsilanthropische Argument ist nicht gegen Markell, sondern gegen Photin gerichtet.⁷⁷⁴ Dies wird untermauert durch die Aussage von PA, daß Christus, der Sohn Gottes, als „der Herr der Gesandten nicht den übrigen von ihm gesandten ... Propheten zuzurechnen“ ist.⁷⁷⁵ Der Vergleich weiter oben hat gezeigt, daß das, was PA ablehnt, einem der Hauptvorwürfe entspricht, der gegenüber Photin von Sirmium erhoben wurde, er habe nämlich Christus auf die Stufe der Propheten gestellt.⁷⁷⁶

Blickt man von der antiphotinischen Diskussion in c. Ar. IV 20f. 30-36 zurück auf die Diskussion der Christustitel in den Anfangskapiteln des Traktates, bei welcher vom Theologen die Bezeichnungen „Weisheit, Kraft, Sohn und Logos“ bereits für Christus reklamiert werden, erkennt man, daß bereits dort auch mit Rücksicht auf die späteren antiphotinischen Ausführungen auf die Christologie eingegangen wird. Damit aber bestätigt sich zum Teil, was J. H. C. Newman bereits im vergangenen Jahrhundert gemutmaßte hatte, daß nämlich c. Ar. IV insgesamt nicht nur gegen Eusebianer einerseits und Markell andererseits, sondern insbesondere auch gegen Photin

⁷⁷³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,17-23 S.): πῶς δὲ καὶ κληθεῖη Χριστὸς ψιλὸς ἄνθρωπος; ἡνωμένος δὲ τῷ λόγῳ εἰκότως χρηματίζοι Χριστὸς καὶ υἱὸς θεοῦ, ἀνωθεν τοῦ προφήτου σαφῶς ἐκβοήσαντος τὴν πατρικὴν ὑπόστασιν περὶ αὐτοῦ καὶ εἰπόντος: ‘καὶ ἀποστελῶ τὸν υἱόν μου τὸν Χριστόν’ (nicht zu identifizierendes Zitat), καὶ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ‘οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός’ (Mt 3,17). ἐκπληρώσας γὰρ τὴν ὑπόσχεσιν εἰκότως ὑπέδειξεν, ὡς οὗτός ἐστιν, ὃν εἶπον ἀποστεῖλαι.

⁷⁷⁴ Zu den antipsilanthropischen Parallelen in Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (87,29-89,3 Kl./H.) cf. weiter oben S. 320 (cf. auch S. 195).

⁷⁷⁵ Der „Herr der Gesandten“ ist eine Adaption von Apg 10,36 („Herr aller“) womit auf c. Ar. IV 30 zurückgegriffen wird; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (82,7-17 S.): τὸ γὰρ εἰρηκέναι τὸν Ἰωάννην ‘ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι τὸν λόγον, καὶ τοῦτον πρὸς τὸν θεόν, καὶ αὐτὸν θεόν, καὶ πάντα δι’ αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γεγενῆσθαι μηδέν’ (cf. Joh 1,1-3), πλάσμα τοῦ θεοῦ λόγου σαφῶς καὶ τὸν ἄνθρωπον δεικνυσιν ὑπάρχειν. εἰ τοίνυν τοῦτον σαθρωθέντα εἰς ἑαυτὸν λαβόμενος πάλιν ἀνακαινίζει διὰ τῆς βεβαίας αὐτοῦ ἀνανεώσεως πρὸς διαμονὴν ἀτελεύτητον καὶ διὰ τοῦτο ἐνοῦται, εἰς θειοτέραν ἀνάγῃ αὐτὸν λῆξιν, πῶς οἶόν τε λέγειν διὰ τοῦ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπου τὸν λόγον ἀπεστάλθαι, καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, λέγῳ δὴ προφήταις, ἀποσταλεῖσι παρ’ αὐτοῦ συναριθμεῖν τὸν τῶν ἀποστόλων κύριον; ein ganz paralleler Gedanke in Apol., frg. in Io 13,14-16 (= Nr. 93; 38 R.).

⁷⁷⁶ Cf. die deutliche Unterscheidung zwischen den Propheten und Christus in Apol., frg. in Io 1,19-21 (= Nr. 4; 6 R.).

gerichtet ist.⁷⁷⁷

In Kapitel 34 von c. Ar. IV stellt PA seine eigene Christologie gegen die der Gegner. Aus c. Ar. IV 31 greift er den Gedanken auf, daß Christus „beides zusammen“ ist, Logos und Mensch. Denn wenn man Christus schon διχῶς begreifen will, dann muß man ihn als τὸ συναμφότερον betrachten.⁷⁷⁸ Dies aber bedeutet, daß er nicht bloßer Mensch ist wie die übrigen Menschen, sondern von ihm wird die väterliche Hypostase ausgesagt. Daß sich die Göttlichkeit nicht nur auf den Logos als solchen bezieht, sondern auch auf den Menschen, mit dem der Logos vereint ist und mit dem er zusammen τὸ συναμφότερον bildet, macht PA an der „göttlicheren“ Entstehung dieses Menschen klar. Der mit dem Logos in Maria geeinte Mensch, der aus Maria geboren wird, ist ein Gebilde des Logos selbst. Er ist damit nicht nur von der Art des „Adam aus der Erde“, sondern er ist vielmehr auf göttlichere Weise gebildet worden.⁷⁷⁹ Wenn die Gegner behaupten, er sei Mensch wie die anderen Menschen und deshalb mit den Propheten vergleichbar, berücksichtigen sie PA nach nicht, daß der Vorwurf aus Joh 10,33 („Wieso machst du dich, der du ein Mensch bist, selbst zu Gott?“), wie er bereits in c. Ar. IV 16-19 dargelegt hatte, nicht die Meinung des Johannes wiedergibt, sondern ein Ausspruch „der Juden“ ist.⁷⁸⁰ Wie bereits Eusebius stellt PA einen Zusammenhang her zwischen Samosatensismus und Judaismus. Doch abgesehen von dieser Berührung mit Eusebius ist sowohl die Darstellung, als auch die Widerlegung in c. Ar. IV 34 ohne Rückgriff auf Eusebius abgefaßt,⁷⁸¹ erneut ein Zeichen, daß sich PA mit einem Gegner beschäftigt, mit dem sich Eusebius nicht befaßt hatte. Unwahrscheinlich ist es deshalb, wenn auch nicht ausgeschlossen, daß mit „dem Samosatener“ Markell selbst gemeint ist, mit den im Text erwähnten „Seinen“ des Samosateners aber Schüler wie Photin von Sir-

⁷⁷⁷ Cf. die Forschungsgeschichte in Kapitel I.

⁷⁷⁸ So bereits Ps.-Ath., c. Ar. IV 31 (80,11-16 S.).

⁷⁷⁹ Cf. zu diesem für Apolinarius' Christologie typischen Ansatz die Parallelen in Kapitel III.

⁷⁸⁰ Cf. die parallelen Ausführungen in Apol., de unione 12 (190,12-16 L.); Ps.-Bas., adv. Eun. IV 117 (708B-C).

⁷⁸¹ Mit Ausnahme von Spr 9,1 und Eph 4,24 (in anderem Zusammenhang) begegnet keine der in c. Ar. IV 34 zitierten Schriftstellen in Eusebs antimarkellischen Werken oder bei Markell selbst, also weder 1 Kor 15,47, noch Hebr 3,6; 1 Kor 3,16; Joh 2,19; Ps 126,1; Mt 7,25; Mt 16,18; Joh 10,33; Joh 4,20-23.

mium;⁷⁸² vielmehr lassen die Übereinstimmung der dem Samosatener zugeschriebenen Christologie mit der des Photin und die geringe Berührung zwischen c. Ar. IV 20f. 30-36 und Euseb, c. Marc. und de eccl. theol. darauf schließen, daß mit dem Samosatener Photin bezeichnet wird. Daß auch er Anhänger hatte, belegt die Beliebtheit in seiner Diözese, die ihm sogar von theologischen Gegnern attestiert wird.⁷⁸³ Ihm setzt PA seine Lehre entgegen, die nicht Schultradition, sondern gottesfürchtiges und von Christus erlerntes Wissen ist. In Adaption von Eph 4,20-24 schreibt er: „‘Wir aber haben Christus nicht auf diese Weise kennengelernt; wir haben doch ihn gehört und sind von ihm unterwiesen worden, indem wir den alten, durch den Irrtum der Begierden verdorbenen Menschen ablegten, den neuen, Gott gemäß in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit geschaffenen annahmen’ (cf. Eph 4,20-24).“⁷⁸⁴

In c. Ar. 35f. geht PA auf einen gegnerischen Einwand ein, wonach in der Schrift nicht nur beides, Logos und Mensch, Christus genannt werde, sondern auch an vielen Stellen „der Leib“ die Bezeichnung „Christus“ trage. Aufhänger für diese Überlegung der Gegner scheint nach c. Ar. IV 36 das von den Gegnern ins Spiel gebrachte Eucharistiezitat („Dies ist mein Leib“; Mt 26,26 par.) zu sein.⁷⁸⁵ Auch die weiteren Beispiele sind offenkundig von den Gegnern in die Diskussion eingebrachte Schriftverse. Hierfür sprechen die Mühe, die PA auf ihre Deutung verwendet, und sein Rekurs auf das bereits zuvor behandelte Thema der ‘Sendung’ aus Apg 10,36.

Wie bereits bei der Interpretation von Apg 10,36 will PA darlegen, daß „Beweis“ und „Salbung“ und erneut auch „Sendung“ gleichermaßen nicht Belege für eine Unterscheidung zwischen Logos und Christus sind, sondern Zeugnisse für die Einung von Logos und Mensch darstellen. Auch wenn PA zugibt, daß die Schrift vielfach den Leib

⁷⁸² Anders: A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 112 (zu Ps.-Ath., c. Ar. IV 36; „der Samosatener“ begegnet aber bereits in Ps.-Ath., c. Ar. 34).

⁷⁸³ Cf. Hilar. Pict., coll. antiar. Par. B II 9,1 (146,5-8 F.); J. Zeiller, Les origines, 263-267; E. Schwartz, Zur Kirchengeschichte, 17-27; H. Lietzmann, Geschichte, III 205-207; R. M. Hübner, Apolinarius, 163.

⁷⁸⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 34 (83,21-84,1 S.): ‘ἀλλ’ ἡμεῖς οὐχ οὕτως ἐμάθομεν τὸν Χριστὸν, εἶγε αὐτὸν ἠκούσαμεν καὶ παρ’ αὐτοῦ ἐδιδάχθημεν, ἀποθέμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἀναλαβόντες δὲ τὸν νέον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας’ (cf. Eph 4,20-24).

⁷⁸⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (85,22 S.).

„Christus“ nennt, wird mit „Salbung“ („Sendung“, „Beweis“) „offenkundig die Gottheit des Eingeborenen (verkündet), ohne daß die Hypostase des Logos Gottes von dem Menschen aus Maria (getrennt wird).“⁷⁸⁶ Als Belege gegen die Trennung verweist er auf Joh 10,30 („Ich und der Vater, wir sind eins“) und Joh 14,9 („Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“), was wiederum an die Bestreitung der gegnerischen Position in c. Ar. IV 20f. erinnert.⁷⁸⁷

Um die „Salbung“ zu diskutieren,⁷⁸⁸ zitiert PA folgende weitere zur Debatte stehende Schriftstellen: Apg 10,38 („... Jesus, der von Nazareth, den Gott mit heiligem Geist salbte“), Apg 2,22 („Jesus, der von Nazareth, ein Mann, der von Gott unter euch ausgewiesen wurde“) und Apg 17,31 („... einen Mann, den er dazu bestimmte und alle überzeugte, indem er ihn von den Toten auferweckt hat“). Ob PA ein gegnerischer Kommentar zur Apostelgeschichte vorlag, da alle vier Zitate aus diesem Teil der Schrift stammen?⁷⁸⁹ Keine der genannten Schriftstellen begegnet in den Markellfragmenten oder in der Mar-

⁷⁸⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (84,15-17 S.): ... τὴν θεότητα τοῦ μονογενοῦς κηρύσσει, οὐ τὴν ὑπόστασιν χωρίζον τοῦ θεοῦ λόγου ἀπὸ τοῦ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπου.

⁷⁸⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 20 (66,1-4; 67,4-11 S.): εἰ μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐφόρησεν ὁ λόγος, αὐτὸν εἶναι λέγουσι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ (Joh 1,18), καὶ μὴ τὸν λόγον υἱόν, ὁ ἄνθρωπος ἂν εἴη ἀκολουθῶς ὁ ἐν τῷ πατρὶ, ἐν ᾧ καὶ ὁ πατὴρ ἐν αὐτῷ (Joh 14,10; 10,30). ... τὸ δὲ ὁρᾶν τὸν πατέρα οὐκ ἔτι ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται, ἀλλ' ἐν τῷ υἱῷ, καὶ τὸ σῶζειν τὸν κόσμον οὐκέτι διὰ τοῦ λόγου ἐλέχθη, ἀλλὰ διὰ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ. 'εἶπε' γάρ, φησιν, 'ὁ Ἰησοῦς' τοσοῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμι, καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα' (Joh 14,9). καὶ τὸν πατέρα δὲ οὐχ ὁ λόγος εἴρηται, ἀλλ' 'ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς' (Joh 1,18).

⁷⁸⁸ Auch Eusebius kommt auf das Thema 'Salbung' zu sprechen. Doch wiederum geht es ihm in der Auseinandersetzung mit Markell nicht um eine christologische Fragestellung, sondern um den Nachweis, daß der Sohn nicht erst nach der Inkarnation Titel wie „Herr“, „Gott“, „Arm“, „Gesalbter“ und dergleichen erhalten hat, sondern daß diesem auch bereits vor der Inkarnation im Alten Testament diese Namen zugeschrieben werden; Euseb benutzt folglich das Thema der Salbung und den Begriff der „väterlichen Salbe“, ohne daß ihm ein Gegner gegenüber zu stehen scheint, der anhand der Salbung eine christologische Trennung von Logos und Christus oder Logos und Mensch vornimmt; cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (95,17-28 Kl./H.); ebd. III 15 (173,1-8 Kl./H.); das Argument von PA begegnet wieder in Ps.-Bas., adv. Eun. IV 119; V 192 (709B; 764A).

⁷⁸⁹ Leider ist die Geschichte der Apg-Exegese ein wenig bearbeitetes Gebiet. Ein Grundproblem für die Erforschung dieses eigentlich weiten Feldes liegt in der fragmentarischen Überlieferung der Kommentare (z. B. liegt von den 17 Homilien des Origenes, in Actus Apostolorum homiliae, ein einziges Fragment vor: PG 14,829-932); cf. G. Schneider, Die Apostelgeschichte I (HThK V/1), Freiburg u.a. 1980,16. Daß Apg jedoch im 4. Jahrhundert vielfach kommentiert wurde, läßt sich seiner Liste (ebd. 16f.) entnehmen.

kellwiderlegung des Eusebius. Sie scheinen erst in der christologischen Diskussion mit Markells Schüler Photin zum Thema geworden zu sein.

Bevor PA in Kapitel 36 das Thema „Salbung“ weiterführt, kommt er zunächst ausführlich auf die Auferstehung als „Beweis“ der Göttlichkeit des Eingeborenen und der Einung von Logos und Mensch zu sprechen.⁷⁹⁰ Wenn nach Joh 14,9 derjenige den Vater sieht, der Christus sieht, so macht Joh 20,19 deutlich, daß der Auferstandene in seinem Leib gesehen wird, der durch geschlossene Türen zu gehen vermag. Wer diesen Leib sieht, der sieht den Vater. Und ganz ähnlich heißt es im Auferstehungsbericht bei Lukas (Lk 24,39-43), daß Christus Fleisch und Knochen hat, „wie ihr seht“ (Lk 24,39). Wer Christi Fleisch und Knochen sieht, der sieht den Vater. Mit der gleichen Auslegungsmethode, die PA zu Joh 10,30 anwendet,⁷⁹¹ und in christologischer Applikation der hierzu parallelen Stelle Joh 14,10 geht er auch an Lk 24,39 heran und schreibt, daß mit dem Fleisch, das die Jünger berühren durften, der Auferstandene selbst gemeint ist: „Und er (sc. der Auferstandene) sagte nicht ‘diesen’ oder ‘meinen Menschen, den ich angenommen habe’, sondern ‘mich’.“⁷⁹²

Gegen die erste in c. Ar. IV 15 genannte Position betont PA, daß aus Lk 24,39-43 die Einung des Logos Gottes mit dem ganzen Menschen herauszulesen ist.⁷⁹³ Wenn „der Samosatener“ nicht zur Besserung bereit ist und diese Einung nicht anerkennt, kann er PA zufolge auch keine Nachsicht erwarten: „Es möge sich also auch Paulus von Samosata eines Besseren besinnen und auf die göttliche Stimme dessen horchen, der sagt ‘mein Leib’ (Mt 26,26 par.) und nicht ‘Christus, ein anderer neben mir, dem Logos’, sondern er mit mir und ich mit ihm (cf. Joh 14,10).“⁷⁹⁴

⁷⁹⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 35f. (84,8f.19-85,20 S.); ohne Einzelnachweise zu nennen, sei darauf verwiesen, daß die Auferstehung den gleichen argumentativen Stellenwert bei Apolinarius hat, cf. vor allem in Apol., frg. in Ps (M.).

⁷⁹¹ Cf. weiter oben S. 293f.

⁷⁹² Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (85,1f. S.): καὶ οὐκ εἶπε ‘τόνδε’ ἢ ‘τὸν ἀνθρώπον μου, ὃν ἀνείληφα’, ἀλλ’ ‘ἐμέ’; wohl kaum ein anderer als Apolinarius und Schüler von ihm (oder von Apolinarius beeinflusste Theologen, cf. diesbezüglich Theodor von Mopsuestia) hat jemals eine solch prononcierte Auferstehungschristologie vortragen.

⁷⁹³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 35 (85,15f. S.); cf. hierzu die Ausführungen in Kapitel III.

⁷⁹⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (85,21-86,1 S.): διορθούσθω τοιγαροῦν καὶ Παῦλος ὁ Σαμοσατεύς τῆς θείας κατήκοος γεγεννημένος φωνῆς ‘τὸ σῶμά μου’ (Mt 26,26 par.) λέγοντος, καὶ οὐχὶ τὸν Χριστὸν ἕτερον παρ’ ἐμὲ τὸν λόγον, ἀλλὰ σὺν ἐμοὶ αὐτὸν καὶ ἐμὲ σὺν αὐτῷ (cf. Joh 14,10).

Es fällt auf, daß PA dem Samosatener offensichtlich noch die Möglichkeit der Korrektur einräumt. Ob dies reine Rhetorik ist? Oder hat dies zur Voraussetzung, daß sein Gegner Photin noch nicht zum Häretiker gestempelt worden war? Gegen ersteres spricht die Härte der Auseinandersetzung. Gegenüber dem seit der Synode von Konstantinopel gebrandmarkten Markell („Sabellius“) und gegenüber dem seit Nizäa exkommunizierten „Arius“ deutet er keine Chance der Verständigung an. Wäre auch Photin von Ost und West bereits verurteilt gewesen, hätte PA wohl kaum so irenisch formulieren können. Wenn aber letzteres der Fall ist, dann ist ein Anhalt für die Abfassungszeit von c. Ar. IV gewonnen. Die Schrift müßte vor 342, der Mitverurteilung von photinischen Thesen auf der östlichen Teilsynode von Serdika, und vor 344, der Abfassung der antiphotinischen „Ekthesis makrostichos“, oder zumindest vor 345, vor deren Akzeptanz durch westliche und östliche Bischöfe in Mailand, datiert werden.⁷⁹⁵

Die samosatensische Aussage aus c. Ar. IV 36, „Christus“ sei „ein anderer neben ... dem Logos“ variiert die Formulierung der Trennung von Logos und Christus, die PA angesichts der gegnerischen Auslegung von Apg 10,36 bereits in c. Ar. IV 30-35 bekämpfte. PA legt noch einmal im letzten Kapitel seiner Schrift anhand von „Salbung“, „Sendung“ und „Beweis“ dar, daß der Logos nicht von dem Menschen aus der Gottesgebärerin und Jungfrau zu trennen ist.

Mit der „Salbung“ beschreibt PA im Anschluß an seine vorangegangenen Ausführungen zu diesem Thema die Einung zwischen dem Gottlogos und dem Menschen: „Denn die Salbe bin ich, der Logos, aber das von mir Gesalbte ist der Mensch; folglich wird er (sc. der Mensch) nicht ohne mich Christus genannt, sondern weil er mit mir ist und ich in ihm bin (cf. Joh 14,10).“⁷⁹⁶

Aus der Salbung läßt sich keine Trennung von Logos und Mensch ableiten, sondern sie veranschaulicht eine solche Einung, aufgrund derer Logos und Mensch in Christus gerade nicht getrennt werden können. Gänzlich ähnlich läßt sich aus der „Sendung die Einung (erkennen und zwar die Einung) ... des Logos mit dem aus Maria (stam-

⁷⁹⁵ Zur Datierung von c. Ar. IV cf. weiter oben Kapitel II.

⁷⁹⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,1-3 S.): τὸ γὰρ χρίσμα ἐγὼ ὁ λόγος, τὸ δὲ χρισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὁ ἄνθρωπος· οὐ χωρὶς οὖν ἐμοῦ Χριστὸς κληθεῖται ἄν, ἀλλὰ σὺν ἐμοὶ ὧν καὶ ἐμοῦ ἐν αὐτῷ (cf. Joh 14,10); im Unterschied zu Eusebius ist es für den Theologen nicht die väterliche Salbe, mit der Christus gesalbt wird, sondern der Mensch wird mit dem Logos gesalbt, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (95,17-23 Kl./H.).

menden) Jesus, (der dem Namen nach) Retter heißt, nicht wegen etwas anderem, als vielmehr wegen der Einung mit dem Logos Gottes. Dasselbe bedeutet dieses Wort: 'Der Vater, der mich gesandt hat,' (Joh 8,16.18) wie das Wort: 'Ich bin nicht von selbst gekommen, sondern der Vater hat mich gesandt' (Joh 8,42).⁷⁹⁷ Markell legt Joh 8,42 auf das Hervortreten oder Ausgehen „des in der Dynamis immer ungetrennt in Gott bleibenden Logos zur Offenbarung in den Ökonomie der Schöpfung und Erlösung“ aus.⁷⁹⁸ Eusebius hält ihm entgegen, daß mit Joh 8,17f. jedoch der Retter sich als lebendigen Sohn, nicht als Logos bezeichnet habe.⁷⁹⁹ Doch eine christologische Diskussion der Stellen findet sich weder bei Markell noch bei Eusebius.⁸⁰⁰ Eine solche begegnet aber wiederum in der Auseinandersetzung des Verfassers von „Contra Sabellianos“ mit seinem Gegner, den er des Samosatensismus bezichtigt. Wie in c. Ar. IV werden in c. Sabell. 3 nämlich die Themen „Beweis“ und „Sendung“ miteinander verknüpft und es wird auf Joh 8,16-18, 8,42 und 14,9 verwiesen: „Doch was bringen die Diener der jüdischen Leugnung dagegen als Verteidigung vor ...? ... Der eine, der Vater, sei Gott; der andere, der Sohn, sei Mensch. Oh diese Gottlosigkeit! Worin unterscheidet sich etwa dies noch von der Verteidigung des Samosateners? So sollen sie doch erklären, *wie ein Mensch dies von sich zu behaupten wagt*: 'Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen' (Joh 14,9). ... Nicht ein Mensch ist Gott gleich, sondern *der Gott aus Gott* nur kann die Gleichheit der Natur nach mit dem haben, der ihn gezeugt hat. ... Wir wissen, daß der Erlöser sich auch oft menschlich äußert, jedoch nicht, wenn er sagt: 'Ich bin es, der über mich Zeugnis ablegt, und der Vater, der mich gesandt hat, legt über mich Zeugnis ab' (Joh 8,18). Denn es ist nicht ein Mensch, der in die Welt gesandt wurde und der sagt: 'Vom Vater bin ich ausgegangen und gekommen' (cf. Joh 8,42; 16,28). ... Doch wenn du ihn auf menschliche Weise (reden) hören willst, entsprechend der sichtbaren Gestalt des Flei-

⁷⁹⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,3-8 S.): τὸ τοίνυν ἀποστολὴν τοῦ λόγου σημαίνεισθαι ἔνωσιν δηλοῖ τὴν πρὸς τὸν ἐκ Μαρίας Ἰησοῦν, ὃς ἐρμηνεύεται σωτὴρ, οὐ δι' ἕτερόν τι, ἀλλ' ἢ διὰ τὸ τῷ θεῷ λόγῳ ἡνώσθαι. ταῦτόν σημαίνεισθαι τὸ ῥητὸν τοῦτο τῷ 'ὁ πέμψας με πατήρ' (Joh 8,16.18), καὶ 'ἀπ' ἐμαντοῦ οὐκ ἐλήλυθα, ἀλλ' ὁ πατήρ με ἀπέστειλεν' (Joh 8,42).

⁷⁹⁸ R. M. Hübner, Apolinarius, 139; cf. Markell, frg. 60 (110); 67 (48); 121 (109) (196,3-12; 197,27-182,2; 212,5-12 Kl./H.); ders., ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,12-16 Kl./H.).

⁷⁹⁹ Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (88,31-89,1 Kl./H.).

⁸⁰⁰ Gleiches gilt für die Auslegung der in Ps.-Ath., c. Ar. IV anklingenden Schriftstelle Hebr 1,2.

sches und der, wie die Hörer meinten, bloßen Menschheit, so höre, wie er sagt: 'Wenn ich über mich selbst Zeugnis ablege, so ist mein Zeugnis nicht wahr' (Joh 5,31); weil es nämlich nicht glaubwürdig ist und auch nicht als glaubwürdig gilt, wenn ein Mensch für sich selbst Zeugnis ablegt. Wenn er aber sagt: 'Auch wenn ich über mich selbst Zeugnis ablege, so ist mein Zeugnis wahr, weil ich weiß, woher ich komme und wohin ich gehe' (Joh 8,14), wenn er also den Vater und sich selbst zählt und sagt, daß es zwei Zeugen für seine Herrlichkeit gibt, dann spricht er nicht Menschliches aus, sondern etwas, das alle menschliche Würde übersteigt. ... Doch wenn der, der sagt: 'Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde!' (Mt 11,25), dir ein Mensch zu sein scheint, so mag es recht sein; hat ja doch die Gottheit, die in die Welt eintrat, auch das Menschliche als Beimischung.⁸⁰¹ Wie R. M. Hübner darlegt, zeigt Ps.-Athanasius gegen Photin, „daß der vom Vater Gesandte nicht ein Mensch ist, auch wenn er in der Gestalt des Fleisches zu sehen ist und oftmals wie ein Mensch zu hören ist. Es ist die mit dem Menschlichen vermischte Gottheit, die in der Welt erschien.“⁸⁰² Die in Contra Sabellianos vorliegende Beschreibung des Gegners wie auch die Widerlegung von ihm harmonieren völlig mit dem, was in c. Ar. IV 35f. zu lesen ist. Es handelt sich um denselben Gegner. Die Antwort in c. Sabellianos klingt wie die Lösung von PA, wenn dieser in c. Ar. IV 36 zu „*Sendung*“ und „*Beweis*“ ausführt: „Denn die Einung mit dem Menschen, mit dem zusammen es für die Menschen möglich geworden war, die unsichtbare Natur durch die sichtbare zu erkennen, hat er 'Sendung' genannt. Nicht ändert ja Gott wie wir, die wir an bestimmten Orten verborgen sind, seinen Ort, wenn er sich durch die Form unserer Niedrigkeit im Besitz des Fleisches zeigt; wie (sollte er) nämlich, da er den Himmel und die Erde erfüllt? Vielmehr wegen der Erscheinung im Fleisch haben die Gerechten von der 'Sendung' gesprochen. Dann ist auch er der Gottlogos, Christus nun der Gottmensch aus Maria. Christus ist kein anderer, sondern ein und derselbe. Dieser ist vor den Äonen aus dem Vater, dieser in den letzten (sc. Tagen) (Hebr

⁸⁰¹ Ps.-Ath., c. Sabell. 3 (101B-104B); Übersetzung mit Textbesserungen bei: R. M. Hübner, Apolinarius, 15-17; man vergleiche zu dem Zitat auch die Auslegung von Joh 14,9 bei Apol., frg. 114 (234,24-29 L.); diese und weitere Parallelen zwischen c. Ar. IV und Ps.-Ath., c. Sabell. sind so eng, daß zwischen beiden Schriften entweder eine direkte literarische Beziehung besteht, oder ein und derselbe Schriftsteller beide Werke verfaßt hat; diese Frage kann aber erst durch einen Detailvergleich entschieden werden, der den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde.

⁸⁰² R. M. Hübner, Apolinarius, 96.

1,2) aus der Jungfrau, einst auch den heiligen Mächten im Himmel unsichtbar, jetzt durch die Einung mit dem sichtbaren Menschen sichtbar, gesehen aber, sage ich, nicht in der unsichtbaren Gottheit, sondern durch das Wirken der Gottheit vermittelt des menschlichen Leibes und ganzen Menschen, den er durch die Aneignung selbst erneuerte.⁸⁰³ PA geht zum Ende seines Traktats noch einmal darauf ein, daß die Fleischwerdung nicht mit kategorialen Vorstellungen zu begreifen ist, sie impliziert keine örtliche Veränderung Gottes. Wie zu c. Ar. IV 31 bereits bemerkt, stellt das Thema der Wandlung einen zentralen Topos in der theologischen Auseinandersetzung um die Fleischwerdung mit Photin dar. Auch der Rückgriff auf Hebr 1,2 nimmt vermutlich die Diskussion photinischer Theologie auf.⁸⁰⁴ Dies stützt ein syrisches monophysitisches Dialogfragment, welches aus einem fiktiven Gespräch des Paulus von Samosata mit dem orthodoxen Malchion stammt: „Jesus Christus, ille qui de Maria ortus est, unitus sapientiae unum fuit, cum ea et per eam fuit filius et Christus; dixit enim esse filium Dei illum Iesum Christum passus est, qui toleravit alapas et uerbera, qui sepultus est et descendit ad inferos, quique resurrexit ex mortuis. *Non enim oportet diuidere illum qui est ante saecula ab illo qui editus fuit in fine dierum (Hebr 1,2). Horreo enim dicere duos filios. Horreo et duos dicere Christos*“.⁸⁰⁵

⁸⁰³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 36 (86,8-87,1 S.): τὴν γὰρ πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἔνωσιν, σὺν ᾧ γνωρισθῆναι ἀνθρώποις ἦν δυνατόν τὴν ἀόρατον φύσιν διὰ τῆς ὀραμένης, ἡ ἀποστολὴν ὠνόμασεν. οὐ γὰρ δὴ θεὸς τόπους ἀμείβει καθ' ἡμᾶς τοὺς ἐν τόποις κρυπτομένους, τῷ τῆς σμικρότητος ἡμῶν σχήματι τῆς ὑπάρξεως τῆς ἐν σαρκὶ ἐπιδεικνύμενος· πῶς γὰρ ὁ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν πληρῶν; ἀλλὰ τῆς ἐν σαρκὶ παρουσίας ἕνεκα τὴν ἀποστολὴν οἱ δίκαιοι ὠνόμασαν. εἰτα οὖν καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος· Χριστὸς οὖν ὁ ἐκ Μαρίας θεὸς ἄνθρωπος, οὐχ ἕτερός τις Χριστός, ἀλλ' εἰς καὶ ὁ αὐτός· οὗτος πρὸ αἰώνων ἐκ πατρός, οὗτος ἐπ' ἐσχάτων (Hebr 1,2) ἐκ τῆς παρθένου, ἀόρατος τὸ πρὶν καὶ ταῖς ἐν οὐρανῷ δυνάμεσιν ἁγίαις, ὁρατὸς νυνὶ διὰ τὴν πρὸς τὸν ὁράμενον ἄνθρωπον ἔνωσιν, ὁρώμενος δέ, φημι, οὐ τῇ ἀοράτῳ θεότητι, ἀλλὰ τῇ τῆς θεότητος ἐνεργείᾳ διὰ τοῦ ἀνθρωπείου σώματος καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ὃν ἀνεκαίνισε τῇ οἰκειώσει τῇ πρὸς ἑαυτόν. Zur soteriologischen Vorstellung der Erneuerung durch οἰκείωσις bei Apolinarius cf. E. Cattaneo, *Trois Homélie*s, 110f. 127f.

⁸⁰⁴ Zur antimarkellischen Diskussion der Stelle cf. die Ausführungen in Kapitel II.

⁸⁰⁵ Codex Brit. Mus. 857 (Add. 12155), der Text in lat. Retroversion bei: G. Bardy, *Paul de Samosate*, 51; M. Richard, *Malchion et Paul de Samosate*, hat nachgewiesen, daß Eusebs Bericht, zuvor die Hauptstütze für die Echtheit des Dialogs, „n'apporte aucun appui à la thèse de l'authenticité du texte d'un soit-disant dialogue de Malchion avec Paul de Samosate, dont les polémistes du V^e et du VI^e siècle nous ont conservé quelques fragments“ (ebd. 338); ihm folgt H. Chr. Brennecke, *Zum Prozeß gegen Paul von Samosata*, 274⁹: „Die von Riedmatten noch verteidigte Echtheit der angeblichen Synodalakten muß als widerlegt gelten“; G. Kretschmar, *Die Wahrheit der Kirche*, 295 stimmt H. Chr. Brennecke zu; kritisch gegenüber den

Auch die Ausführungen von PA im letzten Kapitel von c. Ar. IV sprechen dafür, daß in c. Ar. IV 30-36 die Christologie derselben gegnerischen Position bestritten wird, deren Logos- und Sohntheologie in c. Ar. IV 20f. widerlegt worden ist. Bei beiden Anläufen hat PA Photin von Sirmium und die Seinen im Visier. Dieser Gegner ist es, der bereits am Anfang von c. Ar. IV die christologischen Aussagen mitprovozierte, seinem Ansatz gilt die erste Widerlegung nach der *Diairesis* in c. Ar. IV 15 und auf ihn läuft der Traktat am Ende in c. Ar. IV 30-36 mit der ausführlichen christologischen Widerlegung zu. Dies bestätigt zum einen die konzeptuelle Geschlossenheit des ganzen Textes, zum anderen die herausragende Bedeutung des Gegners Photin in ihm.

2.3.3 Die Bestreitung der zweiten Position: Die Verbindung von Mensch und Logos ist Sohn - Ps.-Ath., c. Ar. IV 21f. (68,2-69,12 S.)

Voraussetzung auch der zweiten Position ist die Trennung von Logos und Sohn; jedoch wird von den Gegnern nicht wie bei der zuvor behandelten ersten Position der Mensch mit dem Sohn gleichgesetzt, sondern sie behaupten, erst beides zusammen, Mensch und Logos, sei damals „Sohn“ geworden, als diese sich verbanden:⁸⁰⁶ ... οἱ δὲ τὸ συναμφότερον, τὸν τε ἄνθρωπον καὶ τὸν λόγον, υἱὸν τότε γεγενῆσθαι, ὅτε συνήφθησαν.⁸⁰⁷

Auf Anhieb ähnelt die genannte Position derjenigen von PA, hatte er doch bei der Bestreitung der ersten Position selbst Christus, den Sohn, als „beides zusammen“ (τὸ συναμφότερον) bezeichnet. Doch es sind drei Charakteristika, die seine eigene Meinung von der hier angeführten und im folgenden von ihm kritisierten abheben:

Erstens lehrt er, daß Christus, der Gottmensch, als „beides zusammen“, nämlich als Christus und Sohn, immer aus dem, mit dem und in dem Vater ist.⁸⁰⁸ Im Gegensatz dazu lehren die Vertreter der

Ergebnissen von M. Richard und H. Chr. Brennecke ist G. C. Stead, Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata.

⁸⁰⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (68, 2-6 S.): ἐν τούτοις δὴ αἰσχυνόμενοι, εἰς ἕτερον καταφεύγουσι καὶ φασὶ μὴ τὸν ἄνθρωπον καθ' ἑαυτὸν, ὃν ἐφόρησεν ὁ κύριος, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον, τὸν τε λόγον καὶ τὸν ἄνθρωπον, εἶναι υἱὸν· συνημμένα γὰρ ἀμφοτέρα υἱός, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ὀνομάζεται.

⁸⁰⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,20f. S.).

⁸⁰⁸ Cf. die Ausführungen in Kapitel III.

zweiten Position, daß der Sohn *erst zum Zeitpunkt der Fleischwerdung entstand*. Damit aber wird eine zeitliche Kategorie in die Fleischwerdung eingeführt, die für den Theologen unakzeptabel ist.

Zweitens entspricht es nicht seiner Auffassung, daß der Mensch vom Logos lediglich „angenommen“ wird, sondern er besteht darüber hinaus darauf, daß der Logos sich mit dem Menschen einte, sich mit ihm vermischte, also eine Verbindung zwischen beiden existiert, die jegliches Begreifen übersteigt und ein „einfaches“ Geheimnis darstellt. Die Vorstellung, daß der Logos einen (bloßen) Menschen angenommen oder getragen hat, erinnert an die erste Position.

Ein dritter charakteristischer Unterschied ist folgender: Wenn der Mensch durch den Logos angenommen wird, aber nur Mensch ist, dann avanciert der Logos zum Hauptkonstituenten des Sohnes. Damit aber sieht PA die Bedeutung des angenommenen Menschen, die eine heilsentscheidende ist, reduziert und gefährdet. Es klingt bereits die dritte zu kritisierende Position durch.⁸⁰⁹

Die Gegenargumentation von PA, die diese dreifache Differenz verdeutlicht, führt zunächst über die Frage nach der Ursache und dem Konstitutivum des Sohnes: „Was nun ist Ursache für wen, und welcher von beiden hat den anderen zum Sohn gemacht? Oder, um mich klarer auszudrücken, wird der Logos nun wegen dem Fleisch Sohn genannt oder das Fleisch wegen dem Logos? Oder keines von beidem, sondern erst das Zusammentreten beider? Wenn nun der Logos wegen dem Fleisch, ist notwendigerweise das Fleisch Sohn, und es folgen die Ungereimtheiten, die zuvor anhand der Behauptung, der Mensch sei Sohn (= erste Position), dargelegt wurden. Wenn aber das Fleisch wegen dem Logos Sohn genannt wird, war der Logos, der sicherlich auch vor dem Fleisch ist, Sohn (cf. die dritte Position); ... wenn aber jenen zufolge wiederum nicht (wegen) einem von beiden, sondern wegen dem Zusammentreffen beider der Sohn ist, ist notwendigerweise keines von beiden Sohn, das heißt weder der Logos, noch der Mensch, sondern irgendeine Ursache, durch die sie verbunden wurden. Auch so aber wird die Ursache, die den Sohn zustande bringt, der Verbindung vorausgehen. Folglich ist auch dementsprechend der Sohn vor dem Fleisch.“⁸¹⁰

⁸⁰⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (68,6-12 S.).

⁸¹⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 21f. (68,6-13; 69,7-12 S.): τί τοίνυν τίνος αἵτιον, καὶ πότερος πότερον υἱὸν κατεσκεύασεν; ἢ, ἵνα λευκότερον εἶποιμι, ἄρα διὰ τὴν σάρκα ὁ λόγος υἱός, ἢ διὰ τὸν λόγον ἡ σὰρξ υἱὸς λέγεται; ἢ οὐδ' ὁπότερον τούτων, ἀλλ' ἡ ἀμφοῖν σύνοδος; εἰ μὲν οὖν ὁ λόγος διὰ τὴν σάρκα, ἀνάγκη τὴν σάρκα εἶναι υἱόν, καὶ ἀκολουθεῖ τὰ ἄτοπα, ὅσα προεῖρηται ἐκ τοῦ λέγειν τὸν

Die Argumentation macht deutlich, daß PA mittels der Frage nach der Ursache und dem Konstitutivum des Sohnes die zweite Position entweder auf die erste oder auf die dritte Position zurückzuführen versucht. Auch wenn dies von den Gegnern nicht akzeptiert wird, sondern diese darauf bestehen, daß „beide zusammen“, Logos und Mensch, den Sohn konstituieren, so hat PA zur Antwort: Wenn „beide zusammen“ zu einem bestimmten Zeitpunkt den Sohn bilden, dann muß der Vereinigung voraus eine Ursache der Vereinigung gedacht werden. Dahinter steht der Gedanke, daß vor allem entstandenem oder gezeugten Sein, also vor allem Verursachten, immer ein Verursachendes steht. Verursachung und kreatürliche Zeugung bedeutet aber, wie die neuplatonische Philosophie im Unterschied zur stoischen lehrt, daß Ursache und Verursachtes nicht homooousisch sein können, die Ursache früher und größer und das Verursachte später und geringer ist.⁸¹¹ Auf die Verbindung von Mensch und Logos angewendet bedeutet dies: „Die Ursache, die den Sohn zustande bringt, (müßte) der Verbindung vorausgehen“. Dieser Aporie entgeht man PA nach nur, wenn man auf der Basis des (neuplatonischen) Grundgedankens die Zeugung des Sohnes in Gott selbst ansetzt. Denn in Gott hat die Zeugung nicht dieselbe Bedeutung wie im kreatürlichen Bereich, sondern ist Ausdruck für Homooousie; nur in Gott ist Ursache und Verursachtes nicht heterooousisch vor- und nachgeordnet, sondern existiert beides füreinander.

Stellt man die gegnerischen Überlegungen in die zeitgenössische Diskussion, gewinnen die für sich betrachtet vielleicht sophistisch wirkenden Syllogismen ihren historischen Ort und geben Absicht und Aussage von PA zu erkennen.

Markells Reaktion gegen die asterianische Auffassung, zwischen einem ewigen Logos und einem gezeugten Logos zu unterscheiden und den vorkosmisch Gezeugten nur deshalb „Logos“ zu nennen, wegen

ἄνθρωπον υἱόν. εἰ δὲ διὰ τὸν λόγον ἢ σὰρξ υἱὸς λέγεται, καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς πάντως ὁ λόγος ὢν υἱὸς ἦν· ... εἰ δὲ κατ' ἐκείνους πάλιν οὐδ' ὁπότερον τούτων υἱός, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀμφοῖν σύνοδον, ἀνάγκη μὴδ' ὁπότερον εἶναι υἱόν, φημὶ δὴ μῆτε τὸν λόγον, μῆτε τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τίνα αἰτίαν, δι' ἣν καὶ συνήφθησαν· καὶ οὕτως δὲ προηγήσεται ἡ αἰτία τῆς συνάψεως, ἥτις υἱὸν ποιεῖ. οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦτο πρὸ τῆς σαρκὸς προῆν ὁ υἱός.

⁸¹¹ Ausführlich wird dies dargelegt in der Schrift Ps.-Galen. (Porph.), ad Gaur., 6,2f. 14,3 (42,17-43,11; 53,28-54,15 K.); cf. hierzu U. Jurisch, Grundfragen, 62. 69; J. Bertier, Médecine et philosophie, 635f.; cf. hierzu die Ausführungen in Kapitel III.

der mit Logos Ausgestatteten,⁸¹² und den Christus deshalb Sohn zu nennen, weil er die übrigen Söhne schafft (schöpfungstheologisch und soteriologisch) lautet: Es gibt nur einen einzigen Logos. Dieser aber ist vor der Schöpfung ausschließlich Logos. Unklar ist, wie oben dargestellt wurde, ob Markell dem Logos deshalb auch den Sohntitel für die Zeit vor der Schöpfung gänzlich vorenthält, ob er ihn ihm nur uneigentlich zukommen läßt, oder ob Markell unter gewissen Bedingungen vom Logos als vom „Sohn“ sprechen kann. Weder aus Markells Texten, noch aus der eusebianischen Polemik konnte ein klares Bild gewonnen werden.⁸¹³ Gewiß aber ist, daß Markell gegen Asterius an der Einzigkeit des Logos festhält und den Logos zusammen mit dem vom Logos angenommenen Fleisch oder dem vom Logos angenommenen Menschen als Sohn bezeichnet. Er schreibt: „Denn dieser ist der Geliebte, der mit dem Logos geeinte Mensch, von dem der Evangelist sagte: ‘Dies ist mein Sohn, der Geliebte, an dem ich Wohlgefallen habe’ (Mt 3,17).“⁸¹⁴ K. Seibt leitet hieraus ab: „Die γένεσις des Sohnes aus der βουλή des Vaters, die Asterius (i)m Brief Eusebs von Nikomedien verteidigte, die aber Markell (als) ‘allzu menschlich wie bei uns’ beurteilt, überträgt Markell auf die Inkarnation des Logos, auf das Werden des von Gott geliebten und mit seinem Logos geeinten Menschen und ... auf das Werden der Kirche.“⁸¹⁵ Auch wenn die Frage der Zuordnung beider Konstituenten des Sohnes bei Markell noch zu diskutieren wäre,⁸¹⁶ so ist offenkundig, daß Markell den Menschen, der vom Logos angenommen wurde und mit dem Logos geeint ist, als „Sohn“ und als „Geliebten“ bezeichnet. Erst „beides zusammen“, Logos und Mensch, und zwar nach ihrem Zusammentreten,

⁸¹² Asterius, frg. 70 (130 V.): αὐτὸς δὲ οὗτος ὁ κύριος κατ’ ἐπίνοιαν λέγεται λόγος διὰ τὰ λογικὰ καὶ κατ’ ἐπίνοιαν λέγεται σοφία διὰ τὰ σοφιζόμενα; ders., frg. 72 (132 V.): ... διὰ τὰ λογικὰ λόγος καὶ διὰ τὰ σοφιζόμενα σοφία καὶ διὰ τὰ δυνατούμενα δύναμις λέγεται; cf. die Notiz in Ath., c. Ar. II 38 (228A-C): πάντως που καὶ διὰ τοὺς υἱοποιουμένους υἱὸς ἐκλήθη; cf. Asterius, frg. 72 (132 V.); Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 315, hier auch der Nachweis, daß Athanasius Asterius referiert.

⁸¹³ Cf. weiter oben.

⁸¹⁴ Markell, frg. 109 (82) (208,25f. Kl./H.): οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ἀγαπητός, ὁ τῷ λόγῳ ἐνωθεὶς ἄνθρωπος, περὶ οὗ ὁ εὐαγγελιστὴς ἔφη ‘οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα’ (Mt 3,17); cf. Markell, frg. 31; 42 (59; 7) (190,4f.; 192,7-9 Kl./H.); cf. auch ders., frg. 1 (4) (185,9f. Kl./H.): ὅτε τὸν ἀγαπηθέντα ὑπ’ αὐτοῦ ἄνθρωπον τῷ ἑαυτοῦ συνῆπεν λόγῳ.

⁸¹⁵ K. Seibt, Die Theologie des Markell, 263.

⁸¹⁶ A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 105 ist der Meinung (ebd.): „Bei der Konstituierung des ‘Sohnes’ (sind) Logos und Mensch gleichwertige, einander koordinierte Faktoren.“

wird Sohn genannt. PA referiert demnach mit der zweiten Position markellische Theologie. Er verwendet mit dem Begriff τὸ συναμφοτέρον offenkundig einen für ihn selbst typischen Terminus und gibt Markells Meinung durchaus einseitig wieder, denn auch Markell spricht ja von Einung, nicht nur von der Annahme des Menschen.⁸¹⁷ Um zu begründen, daß der Logos nicht Ursache für die Sohnwerdung sein kann, schreibt PA: „Wie nämlich könnte jemand andere zu Söhnen machen, wenn er nicht selbst Sohn ist, sondern vielmehr Vater ist? Wenn er aber für sich selbst Söhne macht, wäre er Vater, wenn aber für den Vater, er ist notwendigerweise Sohn, mehr noch, ist er der Sohn, durch den die anderen zu Söhnen gemacht werden.“⁸¹⁸ Streicht man wie Markell—so jedenfalls interpretiert PA ihn—den (asterianischen) Sohnbegriff für den Präinkarnierten, läßt sich Vermittlung nicht mehr erklären. Zugrunde liegt die Feststellung, daß einer nur geben kann, was er selbst hat oder ist.⁸¹⁹ Leugnet man aber auch die (asterianische) Teilhabe und Vermittlung, dann folgt daraus der sabellianische Schluß, daß der Logos, der Söhne für sich selbst schafft, selbst der Vater ist. Nimmt man aber Vermittlung an (der Logos schafft Söhne nicht für sich, sondern für den Vater), dann muß man auch Teilhabe und Sohnschaft denken. Seine theoretischen Ausführungen stützt PA und sichert sie zugleich gegenüber einer asterianisch-eusebianischen Mißinterpretation ab, indem er Joh 5,17, 16,28, Hebr 2,14 und Gal 4,6 heranzieht. Mit der Überlegung, daß der Sohn die Sohnschaft auch vor der Inkarnation vermittelt, unterstützt er einen asterianisch-eusebschen Gedanken, stellt aber gegenüber Asterius und Eusebius sogleich heraus, daß aufgrund von Joh 5,17 und Joh 16,28 versus Jes 1,2, Gen 6,2 und Dtn 32,6 der Unterschied zwischen der Vater-Sohn-Relation und der Vater-Söhne-Relation offenkundig

⁸¹⁷ Der Begriff τὸ συναμφοτέρον ist weder bei Markell, noch in Eusebs antimarkellischen Schriften belegt; man könnte allenfalls an markellischen Sprachgebrauch denken, wenn man Ps.-Ath., de inc. et c. Ar. als echtes Markellum betrachtet (ebd. 3, PG 26,989A-B findet sich τὸ συναμφοτέρον in einer Passage, in der c. Ar. IV anklingt); doch auch wenn K. Seibt, Die Theologie des Markell, 84-115 in ausführlicher Argumentation für eine markellische Verfasserschaft spricht, scheinen mir noch nicht alle mit diesem Pseudathanasianum verbundenen Probleme gelöst zu sein.

⁸¹⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 21 (68,13-17 S.): πῶς γὰρ οἷόν τε υἱοποιεῖν τινα ἑτέρους μὴ ὄντα αὐτὸν υἱόν, ὄντος μάλιστα πατρός; εἰ μὲν οὖν ἑαυτῷ υἱοποιεῖ, πατὴρ αὐτός ἂν εἴη· εἰ δὲ τῷ πατρί, ἀνάγκη αὐτὸν εἶναι υἱόν, μᾶλλον δὲ αὐτὸν εἶναι τὸν υἱόν, δι' ὃν οἱ ἄλλοι υἱοποιοῦνται.

⁸¹⁹ Cf. die Parallele bei Ps.-Bas., adv. Eun. IV 77 (692C); cf. F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 146.

ist.⁸²⁰ Denn nur auf die Vater-Sohn-Relation trifft zu, daß der eine der eigene des anderen ist (Joh 5,17).⁸²¹ Teilhabe setzt für den Theologen im Gegensatz zu Asterius nicht voraus, daß die Söhne und der Sohn von gleicher Natur sind, im Gegenteil, Teilgabe ist für ihn ein pneumatisches Geschehen, bei welchem der göttliche Geist des Sohnes in den Söhnen einwohnt. Weil Logos und Sohn identisch sind, Christus oder Sohn nicht erst mit der Inkarnation entstanden ist und die Einwohnung ein pneumatisches Geschehen ist, welches nicht auf eine bestimmte Zeit begrenzt ist, steht auch die Annahme, daß die Fleischwerdung und die Gemeinschaft des Sohnes mit unserem Fleisch der Grund für unsere Sohnwerdung sind, nicht im Widerspruch zu der anderen, daß es bereits vor der Menschwerdung Söhne Gottes gab. Im Gegenteil, daß es auch vor der Inkarnation Söhne gab, macht es notwendig, daß auch der Logos bereits vor der Inkarnation Sohn war. Wenn nämlich, so argumentiert PA, von einer Sohnschaft der Geschöpfe im Alten Testament die Rede ist, während der Logos noch nicht Sohn ist, dann wäre Gott bereits Vater der Geschöpfe, obwohl er noch nicht Vater des Logos ist. Das aber käme der Aporie gleich, die PA in c. Ar. IV 11 gegen die „Arianer“ herausgearbeitet hat. Dort warf er der „arianischen“ Auffassung von der Entstehung

⁸²⁰ Cf. die Interpretation von Jes 1,2 bei Asterius, frg. 46 (112 V.): „... Und wiederum das ... 'in ihm' haben wir mit dem Sohn gemeinsam ..., weil auch über uns geschrieben wurde: ... weil 'wir in ihm leben, und uns bewegen und sind' (Apg 17,28); ders., frg. 31 (98 V.): „Wir glauben, daß der Sohn 'des' Gottes deswegen ein 'Mehr' als die anderen besitzt und daß dieser 'Alleingewordener' (cf. Joh 1,18) genannt wird, weil er allein am Vater teilhat, alles andere aber am Sohn teilhat. ... Wenn aber auch wir Söhne 'des' Gottes genannt werden, dessen Sohn auch er ist, haben offenbar auch wir am Vater teil, der gesagt hat: 'Ich habe Söhne gezeugt und erhoben' (Jes 1,2). Wenn wir nicht an ihm teilhätten, hätte er nicht gesagt: 'Ich habe gezeugt'. Wenn er aber gezeugt hat, ist nicht ein anderer, sondern er unser Vater. Und es macht wiederum keinen Unterschied, wenn jener mehr hat und zuerst wurde, wenn wir unsererseits aber weniger haben und später geworden sind, solange als wir alle an ihm teilhaben und seines Vaters Söhne genannt werden. Denn das 'Mehr' und 'Weniger' zeigt nicht, daß die Natur eine andere ist; jedem nämlich fügt die Übung der Tugend dies zu“; ders., frg. 45 (110 V.): „Auch wir können ... Söhne Gottes werden wie auch jener, denn es ist geschrieben: 'Ich habe Söhne gezeugt und erhoben'“; von diesen asterianischen Gedanken setzt sich bereits Eusebius ab, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 10 (68,31-11 Kl./H.); cf. die Definition der Mittlerschaft in ebd. II 21 (131,23-132,6 Kl./H.); auch Akazius verteidigt die asterianische Deutung von Jes 1,2, indem er sie korrigiert, cf. Akazius, c. Marc. (263,23-25 H.); cf. Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 213-215; auf eine Parallele bei Apolinarius sei noch aufmerksam gemacht, da auch er wie der Verfasser von c. Ar. IV zwischen Sohnschaft und „dem Sohn“ anlässlich der Auslegung von Mt 3,17 unterscheidet, aber auch davon spricht, daß „die im Gesetz lebenden der Sohnschaft gewürdigt wurden“, cf. Apol., frg. in Mt 3,17 (= Nr. 9; 3 R.).

⁸²¹ Man vergleiche die Ausführungen in Ps.-Ath., c. Ar. IV 5 (49,11f.17f. S.).

des Sohnes zum Zwecke der Schöpfung vor, daß sie den Geschöpfen „mehr als dem Sohn“ zugestehen. Und auch hier würde gelten, daß den Geschöpfen die Sohnschaft zugestanden wird, bevor sie dem Sohn zukommt.⁸²²

Dieser auf Jes 1,2 („Ich habe Söhne gezeugt“; PA stellt noch hinzu: Gen 6,2, Dtn 32,6) gestützte Gedanke steht in direktem Bezug zur Diskussion zwischen Asterius, Markell und Eusebius,⁸²³ und richtet sich im Anschluß an Eusebs Markellkritik gegen die markellische Bestreitung der Präexistenz des Sohnes.⁸²⁴ PA unterstützt den asterianischen Gedanken, daß der Logos auch vor der Inkarnation Sohn sein muß, da nur der Sohn Söhne schaffen kann. Mit den beigebrachten Schriftbelegen und ihrer Deutung kritisiert er jedoch sowohl Asterius als auch Markell.

2.3.4 Die Bestreitung der dritten Position: Der Logos wurde, als er Mensch wurde, Sohn - Ps.-Ath., c. Ar. IV 22-29 (69,12-78,22 S.)⁸²⁵

Die dritte vom Theologen vorgestellte gegnerische Position lautet: Als der Logos Mensch wurde, wurde er Sohn. In c. Ar. IV 15 heißt es zur Charakterisierung der dritten Position: ... ἄλλοι δὲ εἰσιν οἱ λέγοντες αὐτὸν τὸν λόγον τότε υἱὸν γεγενῆσθαι, ὅτε ἐνηνθρώπησεν. ἀπὸ γὰρ λόγου, φασίν, γέγονεν υἱὸς οὐκ ὦν πρότερον υἱός, ἀλλὰ λόγος μόνον.⁸²⁶ In c. Ar. IV 22 führt PA aus: ... μὴ τὸν ἄνθρωπον εἶναι υἱόν, μηδὲ τὸ συναμφότερον, ἀλλὰ τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἀπλῶς (cf. Joh 1,1): ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησεν, τότε ὠνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μόνον καὶ ὥσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ ὦν πρότερον

⁸²² Zu c. Ar. IV 11 wurde bereits angemerkt, daß auch diese Argumentation ihre Parallele bei Eusebius hat.

⁸²³ Bereits Eusebius von Nikomedien hat in seinem Brief an Paulinus von Tyrus mit diesem Vers argumentiert, cf. Euseb. Nicom., ep. ad Paulin. Tyr. 6 (= Ur. 8; 16,15-17,3 Op.); cf. hierzu und zum Unterschied in der Interpretation dieses Textes bei Euseb. Nicom. und Asterius: Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente, 158.

⁸²⁴ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. II 2 (40,8f. Kl./H.); cf. G. Feige, Die Lehre Markells, 23f.

⁸²⁵ In der Abgrenzung der dritten Position weiche ich von derjenigen, die A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 103 gibt, ab; Stegmann setzt die Bekämpfung der dritten Position lediglich bis c. Ar. IV 23 (70,16 S.) an.

⁸²⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,21-24 S.).

σὰρξ, οὕτως ὁ λόγος υἱὸς γέγονεν, οὐκ ὦν πρότερον υἱός.

Wie die kursiv gesetzten Parallelen belegen, ist die Formulierung aus c. Ar. IV 15 eine abgekürzte Version dessen, was PA in c. Ar. IV 22 bietet. Die Tatsache allerdings, daß fast der gesamte Textbestand des ersten Textes sich im späteren Vergleichstext findet, nun aber ergänzt ist mit für den Theologen typischen Termini (τὸ συναμφοότερον, ἀπλῶς, ἡ ἐπιφάνεια), spricht dafür, daß der kürzere Text stärker am gegnerischen Original angelehnt ist als der längere. Damit ist jedoch nicht bereits entschieden, ob im zweiten Text mit den Erweiterungen nicht auch noch neue Gedanken oder Begriffe des Gegners aufgegriffen werden oder nicht.

Bereits Th. Zahn hat herausgestellt, daß „die wirkliche Meinung Marcells ... am ersten die dritte Formel aus(spricht), in deren Bekämpfung sich auch am bestimmtesten seine Redewendungen wiedererkennen lassen.“⁸²⁷ In der Tat bietet eine ganze Reihe von Markellfragmenten, die bei Eusebius überliefert sind, Parallelen zu den beiden Referaten von PA.

An erster Stelle ist das gleich viermal in den beiden antimarkellischen Werken von Euseb überlieferte antiasterianische Textstück Markells zu erwähnen. Dieses lautet: „Folglich war er vor der Herabkunft und der Geburt durch die Jungfrau nur Logos (λόγος ἦν μόνον). Denn was anderes war vor der Annahme des menschlichen Fleisches das ‘in den letzten Tagen’ (Hebr 1,2) Herabgekommene, wie auch er (sc. Asterius) geschrieben hat, und das aus der Jungfrau Geborene? Es war nichts anderes als Logos.“⁸²⁸

PA deutet im ausführlicheren Referat an, daß die Logoslehre der Gegner eine Interpretation von Joh 1,1.14 darstellt (ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἀπλῶς; ὥσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Aus den Fragmenten des Markell geht klar hervor, daß Joh 1,1.14 für ihn herausragende Schriftverse sind, mit denen er seine Lehre begründet, daß vor der Herabkunft und Menschwerdung der Logos ausschließlich Logos war, daß aber nach Annahme menschlichen Fleisches der Lo-

⁸²⁷ Th. Zahn, Marcellus, 204; ähnlich im Anschluß an Th. Zahn: A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 105 (mit Belegen).

⁸²⁸ Markell, frg. 48 (5) (193,23-26 Kl./H.): οὐκοῦν πρὸ μὲν τοῦ κατελθεῖν καὶ διὰ τῆς παρθένου τεχθῆναι λόγος ἦν μόνον. ἐπεὶ τί ἕτερον ἦν πρὸ τοῦ τὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβεῖν σάρκα τὸ κατελθὼν ‘ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν’ (Hebr 1,2), ὡς καὶ αὐτὸς γέγραπεν, καὶ τὸ γεννηθὲν ἐκ τῆς παρθένου; οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ λόγος; cf. Asterius, frg. 57 (118 V.); Euseb. Caes., c. Marc. II 2 (35,1-5 Kl./H.); ders., de eccl. theol. I 18.20 (79,16-20; 89,13-17 Kl./H.); ebd. II 10 (111,11-15 Kl./H.).

gos neue und jüngere Namen erhielt.⁸²⁹ Dieser Gedanke begegnet wieder in Fragment 91 (52) des Markell. Er schreibt: „Denn zuvor war er (sc. der Logos), nichts anderes als Logos, wie ich öfters sagte.“⁸³⁰ Die markanteste Stelle aus Markell, auf die sich PA offensichtlich bezieht, wird bei Eusebius sowohl in „Contra Marcellum“ als auch in „De ecclesiastica theologia“ zitiert: „Denn ‘im Anfang war’ (Joh 1,1) der Logos, und dabei war er nichts anderes als Logos. Nachdem der Mensch aber, der zuvor nicht war, mit dem Logos geeint wurde, wurde er Mensch, wie uns Johannes lehrt: ‘Und der Logos wurde Fleisch’ (Joh 1,14). Deswegen folglich erwähnt er sicherlich nur den Logos. Denn wenn die göttliche Schrift entweder den Namen Jesu oder Christi erwähnt, scheint sie den Logos Gottes, der zusammen mit dem menschlichen Fleisch ist, zu erwähnen. Wenn aber einer darauf angeben wollte, daß auch vor dem Neuen Testament der Name Christi oder Jesu auf den Logos allein hinzuzeigen vermag, wird er entdecken, daß dies prophetisch gemeint ist, was auch aus folgendem offenkundig wird. Denn es heißt: ‘Die Könige der Erde traten zusammen und die Herrschenden versammelten sich an einem Ort gegen den Herrn und gegen seinen Christus’ (Ps 2,2)“.⁸³¹ Bei diesem Text sind beide Schriftstellen (Joh 1,1 und Joh 1,14) von Markell zum Beweis kombiniert. Der Logos ist anfangs ausschließlich Logos, da Johannes nur vom Logos spricht, der Fleisch wird. Das Werden dabei bezieht sich, so muß wohl der eigenartige und nicht auf Anhieb zu verstehende Anschluß des Schriftverses an den Satz davor interpretiert werden, ausschließlich auf den Menschen (oder das Fleisch, von dem Johannes spricht), der zuvor nicht war und darum mit der Inkarnation werden mußte. Vereint mit dem Lo-

⁸²⁹ Cf. Markell, frg. 33 (71); 42f. (7; 3); 51-53 (68; 70; 6) (190,10-14; 192,7-16.17-27; 194,5-9.10-16.17-21 Kl./H.).

⁸³⁰ Markell, frg. 91 (52) (204,34 Kl./H.): πρότερον γάρ, ὥσπερ πολλάκις ἔφην, οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ λόγος; ich lese mit Klostermann/Hansen und gegen K. Seibt der lectio difficilior entsprechend ἦν ἢ λόγος, nicht ὁ λόγος ἦν.

⁸³¹ Markell, frg. 42 (7) (192,7-16 Kl./H.): ὁ μὲν γὰρ λόγος ‘ἐν ἀρχῇ ἦν’ (Joh 1,1), μηδὲν ἕτερον ὦν ἢ λόγος. ὁ δὲ τῷ λόγῳ ἐνωθεὶς ἄνθρωπος, οὐκ ὦν πρότερον, γέγονεν ἄνθρωπος ὡς διδάσκει ἡμᾶς Ἰωάννης λέγων ‘καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο’ (Joh 1,14). διὰ τοῦτο τοῖνυν τοῦ λόγου μνημονεύων φαίνεται μόνον εἶτε γὰρ Ἰησοῦ εἶτε Χριστοῦ ὀνόματος μνημονεῦει ἡ θεία γραφή, τὸν μετὰ τῆς ἀνθρωπίνης ὄντα σαρκὸς τοῦ θεοῦ λόγον ὀνομάζειν φαίνεται. εἰ δέ τις καὶ πρὸ τῆς νέας διαθήκης τὸ τοῦ Χριστοῦ <ἦ> Ἰησοῦ (oder eher: υἱοῦ) ὄνομα ἐπὶ τοῦ λόγου μόνου δεικνύναι δύνασθαι ἐπαγγέλλοιτο, εὐρήσει τοῦτο προφητικῶς εἰρη- μένον, ὥσπερ καὶ ἀπὸ τούτου δῆλον· ‘παρέστησαν’ γὰρ φησιν ‘οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ’ (Ps 2,2).

gos erhielt der Mensch und der Logos auch andere Namen, christologische Heilstitel. Wenn jedoch auch im Alten Testament der Logos allein bereits als „Christus“ und „Jesus“ bezeichnet wird, so ist damit nicht gesagt, daß der Logos schon vor der Inkarnation „Christus“ und „Jesus“ war; solche Namen sind nur prophetische Anzeigen dessen, was der Logos nach der Annahme des menschlichen Fleisches hat werden sollen.⁸³²

Eusebius stellt bereits die einschlägigen Markelltexte sowohl in „Contra Marcellum“ als auch in „De ecclesiastica theologia“ thematisch zusammen. PA rekurriert offensichtlich auf diese Sammlungen des Eusebius und nimmt dessen Widerlegung des markellischen Ansatzes zur Kenntnis, woraus sich erklärt, warum er bei seiner Widerlegung der dritten Position in c. Ar. IV 23-29 analog zu Eusebs Strategie ausführlich nachzuweisen sucht, daß bereits im Alten Testament vom Sohn die Rede ist und sich die verschiedensten Schriftworte und Heilstitel auf den Sohn und nicht allein auf den Logos beziehen. Eusebius widmet das ganze erste Buch von „De ecclesiastica theologia“ dieser Diskussion der Titel des Logos. Für die verschiedensten Namen sammelt er die Belege aus dem Alten Testament und zeigt anhand von diesen, daß sie gleichermaßen Titel des Logos und zum Teil sogar bevorzugt solche des Sohnes sind. Was die Kenntnis des Sohnbegriffes betrifft und die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn, des Sohnes selbst und des Verhältnisses von Vater und Sohn, so gesteht er Markell gegenüber zu, daß diese den Juden verschlossen blieben und erst den Christen offenbart worden sind. Dennoch aber, so wendet Eusebius ein, wurde von der ganzen, von Gott inspirierten Schrift, Gott als Vater bezeichnet und, weil der Sohn Bild Gottes ist, gelten Aussagen von Gott entsprechend auch von seinem Abbild, dem Sohn.⁸³³

Zumindest im Ansatz und im Anliegen treffen sich PA und Eusebius. Beide wollen entgegen Markells an der Inkarnation und am Neuen Testament festgemachten Unterscheidung von Logos und Sohn anhand der Titel darlegen, daß Logos und Sohn dieselben sind. Beide lehren, daß der Logos zunächst Gottessohn ist, durch die Inkarnation aber auch Menschensohn wird.

Bevor PA sich in c. Ar. IV 23 der Titeldiskussion zuwendet, knüpft sein erstes Argument gegen die dritte Position an den gegen die

⁸³² Cf. für den Namen „Jesus“ ausgeführt in: Markell, frg. 1 (4) (185,1-23 Kl./H.).

⁸³³ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 20 (128,6-130,2 Kl./H.).

zweite Position gerichteten Überlegungen von der Ursache und den Konstituenten des Sohnes an. Da er bereits bei der Bestreitung der zweiten Position den Logos, den Menschen oder das Zusammentreten beider im Hinblick auf die Ursächlichkeit für die Sohnwerdung hin betrachtet hat, reicht ihm zu Beginn von c. Ar. IV 23 der Rückverweis: „Denn wenn er (sc. der Logos) überhaupt Sohn wurde, nachdem er Mensch geworden ist, ist die Menschwerdung Ursache. Und wenn der Mensch oder 'beides zusammen' Ursache dafür ist, daß er Sohn ist, wird auch dasselbe Ungereimte begeben.“⁸³⁴

Mit der nächsten Überlegung, daß der Logos „zuerst Logos ist und später Sohn wird“, ⁸³⁵ holt PA weiter aus und eröffnet seinen ausführlichen Schriftnachweis mit Zeugnissen für den „Sohn“ aus dem Alten Testament.

Dabei lehnt er sich zum einen an seine gegen die erste Position entwickelte Argumentation mit der Deutung von Mt 11,27, Joh 1,18, Joh 10,30 und Joh 14,9 an, zum anderen kommt er zurück auf die grundsätzlichen Überlegungen aus c. Ar. IV 15-19 gegen die markellische Trennung von Logos und Sohn.⁸³⁶ Denn bereits dort hat er herausgestellt, daß dieselben Schriftstellen vom Sohn handeln und daß sich immer neue Aporien aufzeigen lassen, wenn das, was vom Sohn in der Schrift gesagt wird, nicht dem Logos zukommen soll und umgekehrt.⁸³⁷

Als hermeneutisches Prinzip der Gegner stellt PA erneut heraus, es werde zwischen dem Alten und dem Neuen Testament unterschieden. Das Alte Testament berichte vom Logos und allenfalls in prophetischer Voraussage vom Sohn, das Neue Testament handle vom Sohn.⁸³⁸

Für den Theologen entspricht eine Trennung der Testamente und die Unvereinbarkeit ihrer Inhalte den Lehrauffassungen der „Mani-

⁸³⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 23 (69,20-22 S.): *εἰ γὰρ ὅλως ἐνανθρωπήσας γέγονεν υἱός, ἢ ἐνανθρώπησις αἰτία. καὶ εἰ ὁ ἄνθρωπος αἴτιος τοῦ εἶναι αὐτὸν υἱόν, ἢ τὸ συναμφοτέρων, καὶ τὰ αὐτὰ ἄτοπα ἀπαντήσῃ.*

⁸³⁵ Ps.-Ath., c. Ar. IV 23 (69,22 S.): *... πρῶτον λόγος καὶ ὕστερον υἱός;* gegen Photin von Sirmium argumentiert Ps.-Ath., c. Sabell. 7 (108C-D) ganz ähnlich: *οὐδὲ ὁ μὴ πρότερον ὢν σὺν τῷ πατρὶ προστίθεται ὕστερον ὁ υἱός.*

⁸³⁶ Cf. besonders: Ps.-Ath., c. Ar. IV 15 (59,23f.25f. S.).

⁸³⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 16-19; die drei Schriftstellen stehen in der Reihenfolge Joh 1,18-Mt 11,27-Joh 14,9-Joh 10,30 in Ps.-Ath., c. Ar. IV 16 (60,16-61,1 S.) und werden auch im Anschluß daran in Ps.-Ath., c. Ar. IV 16-20 wiederholt behandelt.

⁸³⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 23 (70,15-18 S.): *φασὶ δὴ διὰ τὸ μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ, ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο ὑπονοεῖν τοῦ λόγου τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ, ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνῃ περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη;* cf. die Parallele bei Ps.-Bas., adv. Eun. V 187 (760C).

chäer“ und „Juden“.⁸³⁹ Der Vorwurf steht nicht in Eusebius' antimarkellischen Werken, er gehört aber zum Repertoire von antimani-chäischen Ketzerbekämpfern.⁸⁴⁰

Ein Vergleich mit den beiden Markellfragmenten 42 (7) und 43 (3) läßt erkennen, daß PA im Anschluß an Eusebius vielleicht verkürzt und etwas entstellt die markellische Auffassung wiedergibt. Denn PA zählt zu den neuen und jüngeren Namen,⁸⁴¹ die der Logos Markell zufolge nach der Menschwerdung im Neuen Testament⁸⁴² erhält, auch den Titel „Sohn“.⁸⁴³ PA wehrt ab: Wenn die Schriftstellen, die vom Logos handeln nicht auch Aussagen über den Sohn sind und solche, die vom Sohn handeln, nicht Aussagen über den Logos sind, dann wäre wegen der gegenseitigen Ausschließlichkeit der Logos nach seiner Menschwerdung nicht wirklich Sohn, der Sohn nicht wirklich Logos, sondern „Logos“ wäre nur ein Name für den Sohn.⁸⁴⁴ Damit würde aber genau das gelehrt, was Markell ausdrücklich gegenüber Asterius bestreiten will. Die Formulierung von PA (ἐκ δὴ τούτων ἀναγκασθήσονται εἰπεῖν) beweist, daß dieser Syllogismus Konsequenzmacherei ist. Markell würde gezwungenermaßen seinem Gegner in die Hände spielen.⁸⁴⁵

⁸³⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 23 (70,19-21 S.).

⁸⁴⁰ Cf. Ath., c. Ar. I 8 (25C-D); ders., ep. ad epp. Aeg. et Lib. 4 (544C-548B); nach den Acta Archelai 12 in der Wiedergabe (und Erweiterung) des Epiph., haer. 66 (III 69,4f. H.) ist der Gott, der den Patriarchen erscheint, der Archont der Dunkelheit; Epiph. folgt hieraus in haer. 66,42 (78,30-32 H.): φάσκει γὰρ τὰς δύο διαθήκας ἐναντίας πρὸς ἀλλήλας καὶ τὸν θεὸν τὸν λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ ἕτερον ὄντα παρὰ τὸν θεὸν τοῦ εὐαγγελίου.

⁸⁴¹ Mag sein, daß Markell den Begriff νεώτερος aus dem Kampf gegen Asterius und dessen Lehrer Paulinus von Tyros übernommen hat, soll doch Paulinus, wie Markell berichtet, νεώτεροι θεοὶ gelehrt haben, cf. Markell, frg. 84 (122) (203,20f. Kl./H.); cf. ders., frg. 8 (11) (186,24-30 Kl./H.).

⁸⁴² Zum „Neuen Testament“ bei Markell, cf. ders., frg. 42 (7); 77 (91) (192,12; 201,33 Kl./H.); cf. z. B. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (89,29f. Kl./H.); ebd. II 9 (110,16 Kl./H.).

⁸⁴³ Cf. S. 161-163.359; Markell von Ankyra, Die Fragmente, 10 (Lesart: υἱός!).

⁸⁴⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 23 (69,22-70,4 S.): ἔπειτα εἰ πρῶτον λόγος καὶ ὕστερον υἱός, φανήσεται ὕστερον ἐγνωκῶς τὸν πατέρα, καὶ οὐ πρότερον. οὐ γὰρ ἢ λόγος γινώσκει, ἀλλ' ἢ υἱός. 'οὐδεὶς' γὰρ 'γινώσκει τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός' (Mt 11,27). ἀπαντήσῃ δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι ὕστερον ἐν κόλποις τοῦ πατρὸς (cf. Joh 1,18) γέγονεν, καὶ ὕστερον αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ ἐν (cf. Joh 10,30) γεγόνασιν, καὶ ὕστερον τὸ 'ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα' (Joh 14,9). ταῦτα γὰρ πάντα ἐπὶ υἱοῦ ἐλέχθη. ἐκ δὴ τούτων ἀναγκασθήσονται εἰπεῖν: οὐδὲν ἦν ὁ λόγος, ἀλλ' ὄνομα μόνον.

⁸⁴⁵ Man vergleiche das Referat von PA dieser von Markell bestrittenen Meinung der Eusebianer in Ps.-Ath., c. Ar. IV 8 (52,22-53,1 S.): πάλιν τε οἱ περὶ Εὐσέβιον υἱὸν ὁμολογοῦντες ἀρνοῦνται αὐτὸν εἶναι φύσει λόγον, καὶ κατ' ἐπίνοιαν λόγον λέγεσθαι τὸν υἱὸν βούλονται.

Die zweite aporetische Konsequenz wäre, daß niemand den Vater erkannt hätte, solange der Logos noch nicht Sohn war. Dagegen sprechen PA zufolge die Theophanien des Alten Testaments und eine Schriftstelle wie 1 Kg 2,27 („Ich habe mich geoffenbart und offenbarte mich allen euren Vätern“): „Wenn aber Gott sich offenbarte, ist offenkundig, daß der Sohn derjenige war, der offenbart hat, wie er selbst sagt: ‘Und dem der Sohn es offenbart’ (cf. Mt 11,27)“; seine Schlußfolgerung lautet: „Folglich ist es gottlos und unvernünftig zu behaupten, der Logos sei der eine, der Sohn sei ein anderer.“⁸⁴⁶ Auch wenn Eusebius mit seinen antimarkellischen Schriften PA wieder Pate stand, ist doch auch der Unterschied zwischen den Meinungen beider nicht zu verkennen.⁸⁴⁷ In den gegen Markell und Photin gerichteten Ausführungen des Jahres 344 der „Ekthesis makrostichos“ und in den Anathematismen vom Jahr 351 in Sirmium werden ebenfalls diejenigen aus der Kirche ausgeschlossen, die bestreiten, daß der Sohn den Patriarchen erschienen ist.⁸⁴⁸

Auch der letzte Syllogismus in c. Ar. IV 23 hat seinen Anhalt bei Eusebius. Es geht um die innere Stimmigkeit des Johannesevangeliums.⁸⁴⁹ Das Argument von PA lautet: Wenn das im Alten Testament Geäußerte dem Neuen Testament auch der Sache nach zeitlich vorausgeht, müßte auch alles, was im Neuen Testament zu finden ist, der Sache nach jünger sein; es müßten also Aussagen aus dem Neuen Testament, vor allem aus dem Johannesevangelium, die Markell auf den Logos bezieht (Joh 10,30, 1,18, 14,9),⁸⁵⁰ nicht vom Logos, sondern vom Sohn sprechen.

Doch es läßt sich nicht nur nachweisen, daß das Neue Testament mit seiner Botschaft vom Sohn den Titel „Logos“ für diesen ver-

⁸⁴⁶ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 23 (70,7-14 S.): μήπω δὲ ὄντος τοῦ λόγου υἱοῦ οὐδέπω τις ἐγίνωσκε τὸν πατέρα. πῶς οὖν Μωσῆϊ, πῶς τοῖς πατράσιν ὤφθη; αὐτὸς γὰρ ἐν ταῖς Βασιλείαις φησὶν· ‘ἀποκαλυφθεὶς ἀπεκαλύφθη πρὸς πάντας τοὺς πατέρας ὑμῶν’ (1 Kg 2,27). εἰ δὲ ἀπεκαλύφθη θεός, δῆλον, ὅτι ἦν ὁ ἀποκαλύπτων υἱός, ὡς αὐτὸς φησιν· ‘καὶ ὃ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ’ (cf. Mt 11,27). ἀσεβὲς μὲν οὖν καὶ ἀνόητον τὸ λέγειν ἄλλον εἶναι τὸν λόγον, καὶ ἄλλον εἶναι τὸν υἱόν; cf. Apol., frg. in Ez 24 (87 M.).

⁸⁴⁷ Zu den Erscheinungen des „Sohnes“ bei den Patriarchen: cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 21 (130,3-18 Kl./H.).

⁸⁴⁸ Cf. Ekthesis makrostichos VI, in: Ath., de syn. 26 (II 253,8f. Op.); Sirmienese, Anath. 15, in: Ath., de syn. 27 (II 255,22f. Op.).

⁸⁴⁹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (89,18-32 Kl./H.).

⁸⁵⁰ Cf. Markell, frg. 3-6 (10; 13-15); 52 (70); 73f. (74f.) (186,4-10.11-13.14f. 16-20; 194,10-16; 198,27-200,14 Kl./H.); cf. Th. Zahn, Marcellus, 135f. 161-163; F. Loofs, Die Trinitätslehre Marcell's, 779; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 4 (48,18-49,2 S.).

wendet, sondern es läßt sich auch beweisen, daß das Alte Testament vom Sohn spricht. Hiermit aber belegt PA in c. Ar. IV 24-29, daß Logos, Sohn, Weisheit und Kraft ein und dieselben sind.⁸⁵¹

Bereits im Alten Testament, so eröffnet PA das 24. Kapitel von c. Ar. IV, ist viel vom Sohn die Rede:⁸⁵² Er beginnt mit einer Aufzählung von je zwei Schriftbeispielen, in denen die Begriffe „Sohn“, „Geliebter“ (denn „wer anderes ist der ‚Geliebte‘ als der eingeborene Sohn“)⁸⁵³ oder „Zeugung“ begegnen. Der „Sohn“ findet sich in: Ps 2,7, 9,1; der „Geliebte“ in: Ps 44,1, Jes 5,1; die „Zeugung“ in: Ps 109,3, Spr 8,25. Am Ende resümiert PA, indem er mit dem Zitat von Dan 3,92 einen weiteren Beleg für den Sohnbegriff bringt, und gibt an, daß er noch weitere Beispiele hätte anführen können (καὶ ἄλλα πλείονα).⁸⁵⁴

Die meisten dieser Schriftstellen spielen auch im asterianisch-markellisch-eusebianischen Streit eine bedeutende Rolle. Ps 2,7 und Ps 109,3 begegnen in der Diskussion des asterianischen anthropologischen Gleichnisses für die Zeugung des Sohnes aus dem Vater;⁸⁵⁵ Ps 44,1 wird von Markell herangezogen, um nachzuweisen, daß der „Geliebte“ der mit dem Logos geeinte Mensch ist,⁸⁵⁶ was Eusebius dazu veranlaßt, Markell entgegenzusetzen, mit Ps 44,1 werde der Sohn bezeichnet.⁸⁵⁷ Spr 8,25 interpretiert Markell ebenfalls auf die Menschwerdung des Logos hin,⁸⁵⁸ eine Deutung, die Eusebius ausführlich zu widerlegen versucht, um diesen Vers auf die vorzeitliche Entstehung des Sohnes hin zu lesen.⁸⁵⁹

Über Eusebius hinaus geht PA aber auch auf folgenden markellischen Einwand⁸⁶⁰ ein und widerlegt ihn: „Wenn also aus dem Alten

⁸⁵¹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 29 (78,13f. S.).

⁸⁵² Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (71,1f. S.): οὐ μὴν δέ, ἀλλ' ἀληθῶς καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ πολλὰ λέγεται.

⁸⁵³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (71,8f. S.); das Thema wird in c. Ar. IV 29 nochmals entfaltet.

⁸⁵⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (71,13 S.).

⁸⁵⁵ Cf. Ath., de decr. Nic. syn. 14,1 (II 12,4f. Op.); cf. R. M. Hübner, Apolinaris, 141f. hat einschlägige Nachweise bei Markell und Euseb. Caes. gesammelt.

⁸⁵⁶ Cf. Markell, frg. 1 (4); 109 (82) (185,9f.; 208,25f. K./H.).

⁸⁵⁷ Cf. z. B. Euseb. Caes., de eccl. theol. I 20 (95,24-26 Kl./H.).

⁸⁵⁸ Cf. Markell, frg. 27 (45) (189,10-15 Kl./H.).

⁸⁵⁹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 3 (150,18-155,11 Kl./H.); cf. ebd. I 11 (70,18-25 Kl./H.); ebd. II 14 (116,27-117,1 Kl./H.); der Unterschied zwischen Eusebius und seinem stärker an Asterius orientierten Nachfolger Akazius ist nicht zu übersehen, cf. Acac. Caes., quaest. var., in Gen 1,1 (9,1-10,49 P.); der Text des Akazius erinnert an die Diskussion, die in Asterius, frg. 17. 19. 48 (90. 92. 114 V.) zu finden ist, stellt aber offensichtlich keine Reaktion auf Markell dar.

⁸⁶⁰ Cf. Markell, frg. 42 (7); 111 (99) (192,12-16; 209,3f. Kl./H.).

(Testament) das Alter (hervorgeht), wäre auch der im Alten (Testament) an vielen Stellen bezeugte Sohn alt. 'Aber ja', sagen sie, 'mag es geschrieben sein; es ist jedoch prophetisch (zu verstehen)'. Folglich wäre zu sagen, daß auch die Aussagen über den Logos prophetisch gemeint waren. Denn nicht ist das eine so, das andere anders.⁸⁶¹ R. M. Hübner kommentiert diese Aussage: „Das ist in der Tat wörtlich Markells Argument in fg. 42, wie Stegmann zutreffend bemerkt, und dem entspricht seine Exegese z. B. von Spr 8,22ff.“⁸⁶²

Um der Argumentation gegen Markell Nachdruck zu verleihen, stellt PA dem Wort über den Sohn aus Ps 2,7 den anderen Psalmvers 32,6 gegenüber, in dem vom Logos gesprochen wird.⁸⁶³ PA argumentiert: Wenn die Aussage über den Sohn auf Zukünftiges zu beziehen ist, dann auch diejenige über den Logos: „Denn wenn das Wort 'Mein Sohn bist du' (Ps 2,7) auf die Zukunft (weist), dann offenbar auch das 'Durch den Logos des Herrn wurden die Himmel befestigt' (Ps 32,6).“⁸⁶⁴ PA kann sogar auf Markells Behandlung von Ps 92,1 verweisen, um seine gegen ihn gerichtete Schlußfolgerung zu stützen, daß bei der entsprechenden Deutung von Ps 2,7 auch Ps 32,6 auf die Zeit der Inkarnation zu beziehen ist. Denn Markell liest Ps 96,1 als prophetisches Wort Davids auf den künftigen Sohn.⁸⁶⁵ PA hält ihm entgegen: Wenn es in Ps 96,1 wie in Ps 92,1 heißt, „der Herr herrschte“, und dennoch dieser Vers auf die Inkarnation zu beziehen ist, und wenn in Ps 92,1 wie in Ps 32,6 von der „Befestigung“ die Rede ist, Ps 92,1 tatsächlich auf die Zukunft hinweist („nie wird der Erdkreis wanken“), dann muß eben auch Ps 32,6 auf die Inkarnation bezogen werden. Dies geschieht seiner Meinung nach sogar zu Recht: „Denn es hieß (in Ps 32,6) nicht, 'sie (sc. die Himmel) entstanden', und auch nicht, 'er bildete sie'“, sondern es hieß die Himmel wurden *befestigt*. In diesen Psalmen bezeichnet das Wort von der Befestigung nicht die Schöpfung, sondern die Erlösung. „Weil aber das 'er befestigte' auf die Zukunft (weist), heißt es (in Ps 92,1, 96,1), 'Der Herr

⁸⁶¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (71,13-17 S.): εἰ τοίνυν ἐκ τῆς παλαιᾶς ἡ ἀρχαιότης, ἀρχαῖος ἂν εἴη καὶ ὁ υἱὸς ὁ ἐν τῇ παλαιᾷ ἐν πολλοῖς σαφηνιζόμενος. ἀλλὰ ναί, φασιν, κείται μὲν, προφητικῶς δὲ ἔστω. οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ λόγου προφητικῶς εἰρησθαι λεχθεῖν ἂν. οὐ γὰρ τὸ μὲν, τὸ δέ; A. Stegmanns Ergänzung <οὐ> hinter dem letzten δέ ist meines Erachtens wieder zu streichen.

⁸⁶² R. M. Hübner, Apolinarius, 141.

⁸⁶³ Cf. Markell, frg. 47 (67) (193,12-14 Kl./H.).

⁸⁶⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (71,17-19 S.): εἰ γὰρ τὸ 'υἱὸς μου εἶ σὺ' (Ps 2,7) ἐπὶ μέλλοντος, δῆλον, ὅτι καὶ τὸ 'τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν' (Ps 32,6).

⁸⁶⁵ Cf. Markell, frg. 111 (99) (208,31-209,4 Kl./H.).

herrschte', (und) ferner, 'und er hat den Erdkreis befestigt, nie wird er wanken' (Ps 92,1).⁸⁶⁶

Auf gekonnte Weise schlägt PA Markell mit den eigenen Waffen. Dies kann er jedoch nur durch die Kombination von markellischen Schriftinterpretationen, die in zwei verschiedenen Markelltexten, Fragment 47 (67) und Fragment 111 (99), zu lesen sind. Da Eusebius beide Fragmente jeweils nur ein einziges Mal zitiert und zwar das erste in de eccl. theol. II 24,⁸⁶⁷ das zweite in c. Marc. II 3,⁸⁶⁸ besitzen wir—falls PA die Markelltexte nicht in anderer Zusammenstellung vorlagen—einen weiteren Beleg dafür, daß PA beide antimarkellischen Werke des Eusebius mit großer Sorgfalt studiert hat.⁸⁶⁹ R. M. Hübner bestätigt PA die gründliche Kenntnis der Markelltexte: „Markell hat die Bezeichnung 'Geliebter' als Ausdruck der Liebe des Vaters zu dem mit dem Logos verbundenen Menschen verstanden,⁸⁷⁰ aber nicht als Sohnesbezeichnung für den Logos anerkannt. Der Apolinarist (sc. PA) zeigt sich sehr gut unterrichtet, wenn er ... (in c. Ar. IV 24) gerade gegen diese Aushöhlung von Ps 44,1 und Mt 3,17 argumentiert: 'Denn nicht um die Liebe zu ihm (sc. dem Logos) auszudrücken, sagte er (sc. Gott): 'Geliebter' ...; vielmehr offenbarte er das 'Einziggeborene', um zu zeigen, daß er allein aus ihm stamme' “⁸⁷¹

In der gleichen Weise, Schrifttexte, die vom Sohn handeln, solchen gegenüberzusetzen, die vom Logos sprechen, fährt PA mit der Kontrastierung von Ps 44,1 und Ps 44,2 fort. Auch hierbei knüpft er bei Markell an, der Ps 44,1 unter Hinzunahme von Mt 3,17 auf den „mit dem Logos geeinten Menschen“, den Sohn, hin auslegt.⁸⁷² PA schreibt: „Und wenn das Wort im 44. (Psalm), 'Für den Geliebten', sich auf die Zukunft bezieht, dann offenbar auch das Folgende, 'Es ließ mein Herz einen guten Logos hervorquellen' (Ps 44,2). Und

⁸⁶⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (71,19-22 S.): οὐ γὰρ εἶπεν ἐγένοντο, οὐδέ· ἐποίησεν. ὅτι δὲ τὸ 'ἐστερέωσεν' ἐπὶ μέλλοντος, φησὶν· 'ὁ κύριος ἐβασίλευσεν', εἶτα· 'καὶ γὰρ ἐστερέωσε τὴν οἰκουμένην, ἥτις οὐ σαλευθήσεται' (Ps 92,1).

⁸⁶⁷ 134,31-135,8 Kl./H.

⁸⁶⁸ 51,27-34 Kl./H.

⁸⁶⁹ R. M. Hübner, Apolinarius, 142.

⁸⁷⁰ Cf. Markell, frg. 1 (4); 79 (93) (185,10; 202,23f. Kl./H.).

⁸⁷¹ R. M. Hübner, Apolinarius, 142; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (72,7-9 S.).

⁸⁷² Cf. Markell, frg. 109 (82) (208,25f. Kl./H.); cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 142 mit dem Nachweis, daß Markell sich hier „ziemlich sicher“ Ps 44,1 bedient; zu Recht verweist Hübner auf Euseb. Caes., c. Marc. II 3 (51,10-38 Kl./H.); ders., de eccl. theol. I 20 (95,24-26 Kl./H.).

wenn das Wort 'Aus dem Mutterleib' (Ps 109,3) vom Menschen gesagt ist, dann auch das 'Aus dem Herzen' (Ps 44,2). Denn wenn 'der Mutterleib' etwas Menschliches ist, dann ist auch 'das Herz' etwas Leibliches." Die Kontrastierung, so fährt PA fort, gilt jedoch auch umgekehrt: Wenn das, was vom Logos im Alten Testament gesagt wird, nicht die Zeit der Inkarnation betrifft, sondern dessen Ewigkeit zum Ausdruck bringt, dann dürfte eben auch das, was vom Sohn gesagt wird, nicht die Zeit der Inkarnation bezeichnen, sondern müßte die Ewigkeit des Sohnes zur Sprache bringen: „Wenn aber das 'Aus dem Herzen' etwas Ewiges ist, so ist auch das 'Aus dem Mutterleib' etwas Ewiges. Und wenn der Eingeborene im Schoß ist (cf. Joh 1,18), dann ist auch der Geliebte im Schoß (cf. Ps 44,1).“⁸⁷³ Aus beiden Gedankengängen schließt er: „Das 'Einziggeborene' und das 'Geliebte' sind dasselbe, wie die Worte zeigen: 'Dieser ist mein geliebter Sohn' (Mt 3,17).“⁸⁷⁴ Als seine grundsätzliche Antwort auf die wegen der dritten gegnerischen Position gestellte Frage aus c. Ar. IV 22f., ob der Sohn später sein kann als der Logos, formuliert PA:⁸⁷⁵ „Es ist demnach der Logos Sohn, nicht erst Sohn geworden oder genannt, sondern immer Sohn. Denn ist er nicht Sohn, dann auch nicht Logos; und, wenn nicht Logos, dann auch nicht Sohn. Denn was aus dem Vater stammt, ist Sohn. Was aber stammt aus dem Vater, wenn nicht der Logos, der aus dem Herzen hervorging und aus dem Mutterleib gezeugt wurde? Denn der Vater ist nicht Logos, und der Logos ist auch nicht Vater, sondern der eine ist Vater, der andere Sohn; und der eine zeugt, der andere wird gezeugt.“⁸⁷⁶ PA hält Markell entgegen, daß es in Ps 44 und in Ps 109 „um die wirkliche Zeugung des

⁸⁷³ Eine ganz parallele Überlegung steht Ps.-Bas., adv. Eun. V 133 (716A-B).

⁸⁷⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (71,22-72,7 S.): καὶ εἰ τὸ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ τάριτῳ 'ὕπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ' (Ps 44,1) ἐπὶ μέλλοντος, δῆλον, ὅτι καὶ τὸ ἐπιφερόμενον τὸ 'ἐξηρεύετο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν' (Ps 44,2). καὶ εἰ τὸ 'ἐκ γαστροῦς' (Ps 109,3) ἐπὶ ἀνθρώπου, ἄρα καὶ τὸ 'ἐκ καρδίας' (Ps 44,2). εἰ γὰρ ἡ γαστήρ ἀνθρώπινον, καὶ ἡ καρδία σωματικόν. εἰ δὲ τὸ 'ἐκ καρδίας' (Ps 44,2) αἰδίων, καὶ τὸ 'ἐκ γαστροῦς' (Ps 109,3) αἰδίων. καὶ εἰ 'ὁ μονογενὴς ἐν κόλποις' (cf. Joh 1,18), καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἐν κόλποις (cf. Ps 44,1). ταῦτόν γάρ ἐστι τό τε μονογενὴς καὶ τὸ ἀγαπητόν, ὡς τὸ 'οὕτως ἐστὶν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός' (Mt 3,17).

⁸⁷⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 22f. (69,12-25 S.).

⁸⁷⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (72,12-18 S.): ἔστιν ἄρα ὁ λόγος υἱός, οὐκ ἄρτι γεγονώς ἢ ὀνομασθεὶς υἱός, ἀλλ' αἰεὶ υἱός. εἰ γὰρ μὴ υἱός, οὐδὲ λόγος· καὶ εἰ μὴ λόγος, οὐδὲ υἱός. τὸ γὰρ ἐκ τοῦ πατρὸς υἱός ἐστιν. τί δὲ ἐστὶν ἐκ τοῦ πατρὸς, εἰ μὴ ὁ λόγος ὁ ἐκ καρδίας προελθὼν καὶ ἐκ γαστροῦ γεννηθεὶς; οὐ γὰρ ὁ πατὴρ λόγος ἐστίν, οὐδὲ ὁ λόγος πατὴρ ἐστίν, ἀλλ' ὁ μὲν πατὴρ, ὁ δὲ υἱός· καὶ ὁ μὲν γεννᾷ, ὁ δὲ γεννᾶται.

Logos als des Sohnes aus dem Herzen des Vaters“ geht.⁸⁷⁷ Ein Blick in c. Ar. IV 27 läßt erkennen, daß PA noch einmal auf gleiche Weise wie in c. Ar. IV 24 vor allem gegen Markells Interpretation von Ps 109,3 vorgeht.

Was die Verwendung von Ps 44,2 in Markells Buch gegen Asterius und die übrigen Eusebianer betrifft, schreibt R. M. Hübner kommentierend zu c. Ar. IV 24: „Bestätigen also die Fragmente, daß die vom Apolinaristen referierte Exegese von Ps 2,7; 32,6; 44,1; 109,3 die Markells ist, so darf man mit Fug und Recht annehmen, daß Markell auch Ps 44,2 so benutzt hat, wie es c. Arianos 24 erkennen läßt“.⁸⁷⁸ Auch wenn kein Beleg für Markells Verwendung von Ps 44,2 in den Fragmenten von dessen Buch vorliegt, so lassen die Ausführungen von PA doch zumindest darauf schließen, daß Markell diesen Vers, falls er ihn benutzte, nicht anders als die anderen Psalmverse verstand, die den Logos erwähnen.⁸⁷⁹ Ist vom Logos die Rede, so gilt für Markell der Wortlaut des Alten Testaments, ist vom Sohn die Rede, gilt die Aussage als prophetische Ankündigung von Zukünftigem. Da in Ps 44,2 der Logos Erwähnung findet, muß dieser Vers auf den Vorökonomischen bezogen werden. Gerade diese Exegese bestreitet PA. Im Brief Markells an Julius von Rom begegnet das Zitat von Ps 44,2. Markell bleibt seinem hermeneutischen Grundprinzip treu. Ist in der Schrift vom Logos die Rede, dann wird damit vom ewigen Logos gesprochen. Das gilt für das Neue Testament (Lk 1,2, Joh 8,42), das gilt für das Alte Testament (Ps 44,2). Auffallenderweise kommt Markell in seinem Brief im Anschluß an das Zitat der Verse Lk 1,2, Ps 44,2 und Joh 8,42 auf die Zeugung des Logos zu sprechen: „Dieser (sc. der Logos) kam ‘in den letzten Tagen’ (Hebr 1,2) wegen unserer Rettung und nahm, nachdem er aus der Jungfrau Maria gezeugt war, den Menschen an.“⁸⁸⁰ Daß Markell nicht nur wie in seinem

⁸⁷⁷ R. M. Hübner, Apolinarius 144.

⁸⁷⁸ R. M. Hübner, Apolinarius, 142f.

⁸⁷⁹ Cf. R. M. Hübner, Apolinarius, 143f.: „Die große Mühe, die sich der Apolinarist mit der Widerlegung der einseitigen markellischen Exegese von Ps 44,2 macht, und zugleich die Selbstverständlichkeit, mit der er diesen Psalmvers in die Polemik einbezieht, zeigen wohl deutlich genug, daß ihm (sc. dem Psalmvers) in der Theologie Markells eine wichtige Rolle zufiel. Markell spielt Ps 44,2 aus, weil er seine These zu stützen scheint, daß der ewige Logos aus dem Innern Gottes (nur energetisch) hervortritt, nicht aber als selbständiger Sohn gezeugt wird. Es könnte also durchaus sein, daß er sein anthropologisches Argument auch mit den Worten des Ps 44,2 formuliert hat, um ihm dadurch die biblische Legitimation zu sichern, und daß wir den Reflex dieses Psalmverses eben in c. Sabell. 2 (97C) wiederfinden.“

⁸⁸⁰ Markell, ep. ad Iul. (= Nr. 129; 215,17f. Kl./H.).

Buch anlässlich der von Asterius mit den entsprechenden Schriftstellen ins Feld geführten Sohnes- oder Zeugungsaussagen (z. B. zu Ps 109,3, 44,1, Mt 3,17 usw.) auf die Zeugung zu sprechen kommt, sondern nun in seiner Epistel auch im Zusammenhang mit den ausschließlich auf den Logos gehenden Stellen, läßt sich am ehesten erklären, wenn Markell auf die Argumentation von PA reagiert. Es ist ein kleiner Hinweis darauf, daß Markell bei der Abfassung seines Briefes die Einwürfe von PA bekannt sind.⁸⁸¹

Daß PA mit seiner Definition des Sohnes als desjenigen, der *immer* aus dem Vater stammt, nicht nur gegen Markell schreibt, sondern sich auch gegen die eusebianische Seite wendet, ist offenkundig.⁸⁸² Auf doppelte Gegnerschaft weist auch gleich der Anfang von c. Ar. IV 25 hin, in welchem sich PA gegen „Arius“ und „Sabellius“ ausspricht: „Es rast also Arius, weil er behauptet, der Sohn sei aus dem Nichtseienden und ‘es war einmal, da er nicht war’. Es rast aber auch Sabellius, weil er behauptet, der Vater sei Sohn, und wiederum der Sohn sei Vater, in der Hypostase eins, dem Namen nach zwei.“⁸⁸³ Die Charakterisierung der beiden in Diskussion stehenden gegnerischen Seiten mit den Ketzerbezeichnungen macht deutlich, daß es PA nicht um die in verschiedenen Jahrhunderten anzusiedelnden Arius und Sabellius geht,⁸⁸⁴ sondern daß er an dieser Stelle auf der einen Seite Asterius, auf der anderen Seite Markell stehen sieht, die er mit Arius bzw. Sabellius vergleicht.⁸⁸⁵ Markell ist die Zielscheibe bei seiner Argumentation gegen die dritte Position, auch wenn es ein Markellbild ist, welches vornehmlich eusebsche Färbung trägt.⁸⁸⁶ Dessen Hauptgegner ist Asterius. So fällt es PA leicht, beide mit den Namen des

⁸⁸¹ Cf. hierzu die weiteren Ausführungen in Kapitel II.

⁸⁸² Cf. Asterius, frg. 29 (96 V.).

⁸⁸³ Ps.-Ath., c. Ar. IV 25 (72,19-22 S.): μαίνεται μὲν οὖν Ἀρειος ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι λέγων τὸν υἱόν, καὶ ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. μαίνεται δὲ καὶ Σαβέλλιος λέγων τὸν πατέρα εἶναι υἱόν, καὶ ἔμπαν τὸν υἱόν εἶναι πατέρα, ὑποστάσει μὲν ἓν, ὀνόματι δὲ δύο.

⁸⁸⁴ Ebenso: J. H. Newman, *Select Treatises*, 543; A. Stegmann, *Die pseudo-athanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“*, 106f, zu Recht urteilt Stegmann (ebd. 107): „Wenn also der ... (Attackierte) erst auf dem Weg der Deduktion sich als ein Sabellius entpuppt, so ist er es nicht selbst“; gegen Th. Zahn, *Marcellus*, 205. 209; A. v. Harnack, *Art. Monarchianismus*, 335; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 573; J. Slomka, *II Quarto Discorso*, 70-73.

⁸⁸⁵ Cf. Asterius, frg. 22; 44; 52-54; 75 (92; 108; 116-118; 140 V.).

⁸⁸⁶ Cf. Euseb. *Caes.*, *de eccl. theol.* III 17 (177,5f. Kl./H.): Μάρκελλος ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι ὀρίζεται, καὶ μίαν ὑπόστασιν δυσὶν ὀνόμασιν ὑποκείμενην; cf. ebd. 6 (164,26-28 Kl./H.); cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 2f.; 9 (46,1-11.20-47,3; 53,7f. S.).

Arius und Sabellius miteinander zu kontrastieren.

PA erwähnt noch ein weiteres „Rasen“, welches den sabellianischen Irrtum verdeutlichen soll:⁸⁸⁷ „Er (sc. „Sabellius“) rast aber auch, wenn er das Beispiel von der Gnade des Geistes benutzt. Er sagt nämlich: ‘Wie es verschiedene Gnadengaben gibt, aber denselben Geist’ (1 Kor 12,4), so ist auch der Vater derselbe, er dehnt sich aber aus zu Sohn und Geist. Dies aber ist voller Ungereimtheiten. Denn, wenn es sich bei Gott wie bei dem Geist verhält, wird der Vater Logos und Heiliger Geist sein, indem er dem einen Vater ist, dem anderen aber Logos, dem anderen wiederum Geist und dem entspricht, wessen ein jeder bedarf, und dem Namen nach Sohn und Geist, tatsächlich aber nur Vater (ist), einen Anfang besitzend, weil er Sohn wird, aber aufhört, Vater genannt zu werden, nachdem er dem Namen nach Mensch geworden ist, sich in Wahrheit aber auch nicht (auf Erden) aufgehalten hat; und er lügt, wenn er sagt ‘Ich und der Vater’ (Joh 10,30), da er selbst aber tatsächlich Vater ist, und dergleichen andere Ungereimtheiten, denen man bei Sabellius begegnet.“⁸⁸⁸

Zunächst fragt man sich, warum PA erneut auf die Ausdehnung Gottes zu sprechen kommt, die er bereits in c. Ar. IV 13-15 ausführlich behandelt hat. Die Argumentation in c. Ar. IV 25 steht aber nicht erratisch da, sondern ist inhaltlich eingebunden in diejenige von c. Ar. IV 24 und 26 an. Nachdem PA den Vertretern der dritten Position (also Markell) nachgewiesen hat, daß im Alten Testament wie im Neuen Testament von Logos und Sohn die Rede ist und Logos und Sohn ein und derselbe sind, der Sohn also nichts Neues und kein Jüngerer gegenüber dem Logos ist, greift er in c. Ar. IV 25 das Thema von dem zeitlich späteren Entstehen des Sohnes anhand eines weiteren, offensichtlich von seinem Gegner verwendeten Schriftbeispiels, 1 Kor 12,4, auf. Die gegnerischen Schlußfolgerungen aus diesem

⁸⁸⁷ Cf. der Hinweis auf Sabellius in Ps.-Ath., c. Ar. IV 25 (73,10f. S.).

⁸⁸⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 25 (72,22-73,11 S.): *μαίνεται δὲ καὶ παραδείγματι χρώμενος τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι. φησὶ γάρ· ‘ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα’ (1 Kor 12,4). οὕτως καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μὲν ἐστίν, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. ἔστι δὲ τοῦτο μεστὸν ἀτοπίας. εἰ γὰρ ὡς ἐπὶ τοῦ πνεύματος, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ἔσται ὁ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον, ὃ μὲν γινόμενος πατὴρ, ὃ δὲ λόγος, ὃ δὲ πνεῦμα πρὸς τὴν χρεῖαν ἐκάστου ἀρμοζόμενος, καὶ ὀνόματι μὲν υἱὸς καὶ πνεῦμα, τῷ δὲ ὄντι πατὴρ μόνον, ἀρχὴν μὲν ἔχων τὸ γίνεσθαι υἱός, παύμενος δὲ τοῦ λέγεσθαι πατὴρ, [καὶ] (mit den Hss. GF c pc zu streichen) ἐνανθρωπήσας μὲν ὀνόματι, τῇ δὲ ἀληθείᾳ μηδὲ ἐπιδημήσας, καὶ ψευδόμενος μὲν τῷ λέγειν ‘ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ’ (Joh 10,30), τῷ δὲ ὄντι αὐτὸς ὢν πατὴρ· καὶ ὅσα ἄλλα ἄτοπα ἐπὶ Σαβελλίου ἀπαντᾷ.*

Vers bezeichnet er in c. Ar. IV 26 schließlich als ungereimt, da sie einen Anfang des Sohnes implizieren würden.⁸⁸⁹ Die Argumentation von PA steht immer noch im Rahmen der Behandlung der dritten gegnerischen Position, wie die parallele Bestreitung in c. Ar. IV 24, daß der Vater nicht Logos und der Logos nicht Vater ist, deutlich macht. Nach Auskunft von PA identifiziert der Gegner (anhand von 1 Kor 12,4 ?) Vater, Logos und Geist und spricht von einer Ausdehnung zu Sohn und Geist anläßlich verschiedener Zwecke.⁸⁹⁰ Nach der Zeugung des Sohnes ist Gott dem Sohn Vater, zur Schöpfung des Kosmos wird Gott Logos, zur Sendung des Geistes ist er Geist. Dieser Überlegung hält PA jedoch entgegen, daß eine Gotteslehre von zweckorientierten Abfolgen keine wahre Gotteslehre ist, sondern zur Spielerei wird. Sie gibt dem, der eigentlich nur Vater ist, abwechselnd verschiedene Namen, sie denkt auch die Inkarnation nicht wirklich, lehrt auch keine echte Zweiheit von Vater und Sohn, sondern lediglich eine nominelle. Wenn dem aber so ist, so ist die Erlösung gefährdet, wie PA am Beispiel der Taufe darlegt. Denn wenn der Logos zum Zweck der Schöpfung hervorgegangen ist und, wie die Gegner behaupten, wieder zu Gott zurückkehrt, wird auch die Schöpfung keinen Bestand haben: „Wenn ihnen zufolge der Name des Sohnes aufhört, wird auch die Gnade der Taufe ihr Ende finden, denn sie (sc. die Taufe) wurde auf den Sohn gegeben. Was aber wird anderes folgen, als die Auflösung der Schöpfung? Denn wenn der Logos hervorging, damit wir geschaffen würden, und wir sind, nachdem er hervorging, ist offenkundig, daß, wenn er (sc. der Logos) zum Vater zurückkehrt, wie sie sagen, wir nicht mehr sein werden. Denn es wird so sein, wie es war; so werden wir nicht mehr sein, wie wir nämlich auch nicht waren. Denn weil er nicht mehr hervorgeht, wird die Schöpfung nicht mehr sein.“⁸⁹¹ Ganz deutlich knüpft PA an die in c. Ar. IV 11.13-15 angestellten Überlegungen vom Aufhören der

⁸⁸⁹ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 26 (73,22-24 S.).

⁸⁹⁰ Daß der „Vater“ derjenige ist, der sich erweitert, diskutiert PA auch in c. Ar. IV 13, cf. weiter oben zur Stelle; eine Photin von Sirmium zurückweisende Interpretation der Stelle liest man in Ps.-Ath., c. Sabell. 12 (117A); ähnlich auch Ps.-Bas., adv. Eun. V 146 (729A-B).

⁸⁹¹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 25 (73,14-21 S.): παυομένου δὲ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ κατ' αὐτοὺς παύσεται καὶ τοῦ βαπτίσματος ἡ χάρις· εἰς γὰρ υἱὸν ἐδόθη. καὶ τί ἀκολουθήσει ἡ ἀφανισμὸς τῆς κτίσεως; εἰ γάρ, ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἔσμεν, δηλον, ὅτι ἀναχωροῦντος αὐτοῦ εἰς τὸν πατέρα, ὡς φασιν, οὐκ ἔτι ἐσόμεθα. οὕτως γὰρ ἔσται, ὥσπερ ἦν· οὕτως οὐκ ἔτι ἐσόμεθα, ὥσπερ οὖν οὐκ ἦμεν. οὐκ ἔτι γὰρ προελθόντος οὐκ ἔτι ἡ κτίσις ἔσται.

Schöpfung an, die er mit der markellischen Vorstellung von der Ausdehnung Gottes anlässlich der Inkarnation verbunden sieht.⁸⁹² Man mag sich auch an den Bericht des Theodoret von Kyros über Markell erinnern: „Markell aus Galatien leugnete wie jener (sc. Sabellius) die Dreiheit der Hypostasen. Eine gewisse Ausdehnung der Gottheit des Vaters ist aber nach seinen Worten auf Christus gekommen, und so nannte er (sc. Markell) dieselbe Gott Logos; nach der ganzen Ökonomie aber werde (sie) wieder zusammengezogen und zurückgeführt zu Gott, von dem sie ausgebreitet worden war. Den heiligen Geist nennt er aber eine Begleit-Ausdehnung der Ausdehnung, und diese sei den Aposteln zuteil geworden. Überhaupt glaubte er, daß die Trias ausgedehnt und zusammengezogen werde entsprechend der Verschiedenheit der Ökonomien.“⁸⁹³ Auch wenn das, was PA bekämpft, mit dem, was Theodoret von Markell berichtet, nicht völlig übereinstimmt, so ist doch die Ähnlichkeit verblüffend. Beidemal wird von der Identifizierung von Logos und Gott gesprochen, von einer Ausdehnung Gottes anlässlich der Inkarnation und der Geistsendung und von einem Ende der Ausdehnung. Wörtlich jedenfalls greift PA mit dem „Hervorgang des Logos“ eine für Markell typische und zentrale Wendung auf.⁸⁹⁴ Und wenn sich PA bei der Diskussion von 1 Kor 12,4 nicht auf originales Markellmaterial stützen sollte, so griff er doch wohl erneut auf Eusebius zurück. 1 Kor 12,4 begegnet nicht in den Markellfragmenten, aber aus Eusebius' antimarkellischer Reaktion heraus läßt sich die Rolle ablesen, die 1 Kor 12,4 in der Widerlegung dieses Markellgegners und vielleicht bei Markell selbst gespielt hat.⁸⁹⁵ Mag sein, daß Markell mit 1 Kor 12,4 die Selbigkeit von Vater, Logos und Geist und die vielgestaltigen Wirkformen innerhalb der Ökonomien begründet hat. Nach einer langen Reihe von Schriftbeispielen für den antimarkellischen Beweis, daß Logos, Sohn und Geist nicht ein und dieselben, sondern daß Sohn und Geist verschieden sind, verweist Eusebius auf 1 Kor 12,4. Dabei hebt er auf die „Verschiedenheit der Gnadengaben“, nicht auf die Selbigkeit des Geistes ab. Vielmehr unterscheidet er die Verteilung der Gnadengaben, die mit dem Geisthauch des Auferstandenen, welcher „einen Teil der Gabe des Heiligen Geistes“ vermittelte, verknüpft ist, von der diese

⁸⁹² Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 15. 18 (172,6-14; 179,29f. Kl./H.).

⁸⁹³ Theod., haer. fab. comp. II 10 (396f.); Cf. A. Grillmeier, Jesus der Christus, 423.

⁸⁹⁴ Cf. Markell, frg. 36 (66); 60 (110); 74 (75); 121 (109) (190,30.32; 196,7; 200,6; 212,5 Kl./H.).

⁸⁹⁵ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 5 (159,34-163,29 Kl./H.).

Verteilung überbietenden Sendung und Verleihung des „größeren und vollkommeneren“ Geistes an Pfingsten und in der Taufe.⁸⁹⁶ Demnach streitet auch Eusebius gegenüber Markell gegen die Identifizierung von Logos oder Sohn und Geist in Auslegung von 1 Kor 12,4, auch wenn PA und Eusebius bei ihrer Widerlegung verschiedene Akzente setzen. Es legt sich nahe, daß PA über Eusebius hinaus auf Markellschrifttum zurückgreift.

Über Eusebius hinaus und eventuell in kritischer Absetzung von ihm führt PA seine Überlegungen zu Beginn von c. Ar. IV 26 weiter. Es geht ihm darum, die vorgeschichtliche und zwar „ewige Existenz des Sohnes und dessen Identität mit dem Logos positiv aus dem A.T. und dem N. T. zu beweisen“.⁸⁹⁷ Mit seinem ersten Argument schließt er von der Ablehnung der Theorie der Ausdehnung Gottes auf die zeitliche Anfangslosigkeit des Sohnes—letzteres ist die Meinung, die auch Eusebius vertreten hatte—und darauf, daß der Sohn „auch vor der Menschwerdung immer beim Vater ist“.⁸⁹⁸ Als Beleg dient ihm der Anfang und Schluß des ersten Johannesbriefes, aus denen er liest, daß „das Leben nicht entstand, sondern beim Vater war“ und „der Sohn das Leben“ ist.⁸⁹⁹ Aufgrund der Parallele von 1 Joh 1,1f. („Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir vom Logos des Lebens geschaut und unsere Hände berührt haben; und das Leben ist uns erschienen, und wir haben gesehen, bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, *das beim Vater war* und uns erschienen ist“) und Joh 1,1 („der Logos *war bei Gott*“) folgert PA, daß „der Sohn der Logos ist, der immer *beim Vater war*“.⁹⁰⁰ Und wenn er den Gedanken nachschiebt, daß der Sohn deshalb nicht nur Gott, sondern wahrer Gott ist (ἀληθινός θεός), so ist diese Aussage nicht nur durch 1 Joh 5,20b bedingt, sondern bringt auch den antiastorianischen und antieusebianischen Charakter der ganzen Passage zum Ausdruck. Nach wie vor bleibt es bei dem Mehr-

⁸⁹⁶ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 5 (162,2-12 Kl./H.).

⁸⁹⁷ A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer“, 108.

⁸⁹⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 26 (73,22-24 S.): ὅτι δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι, ἀλλ' αἰεὶ καὶ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως παρὰ τῷ πατρὶ ἐστίν; cf. die Ausführungen in Kapitel III; zwar kann Eusebius ähnlich formulieren, cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 4 (159,9-11 Kl./H.), aber er lehrt doch eine Vorausgängigkeit des Vaters vor dem Sohn, cf. M. Vinzent, Die Gegner, 320f.

⁸⁹⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 26 (74,4-6 S.): ... ἡ ζωὴ οὐ γέγονεν, ἀλλ' ἦν πρὸς τὸν πατέρα, ἐν τῷ τέλει τῆς ἐπιστολῆς τὸν υἱὸν εἶναι φησι τὴν ζωὴν.

⁹⁰⁰ Ps.-Ath., c. Ar. IV 26 (74,10f. S.): ὁ υἱὸς ἂν εἴη ὁ λόγος ὁ αἰεὶ ὢν πρὸς τὸν πατέρα.

frontenkampf von PA.⁹⁰¹ Wie die vorausgenannten johanneischen Stellen PA zufolge bezeugen, daß der Sohn immer beim Vater ist, so gilt dies auch für Joh 11,25, 14,6 und Joh 1,18. Es sind Schriftstellen, die, wie gezeigt wurde, PA auch im Blick auf die anderen beiden gegnerischen Positionen zuvor diskutiert hat.

Nach gleichem Muster, wie er zuvor Mt 3,17 ausgelegt hat, ist seiner Meinung nach auch eine Bezeichnung wie „die Hand“ zu beurteilen, die im Alten Testament an verschiedenen Stellen Verwendung findet und nichts anderes als den Sohn bezeichnet (cf. Ps 73,11, Jes 66,2, Dtn 7,8, Ps 44,1). Das Thema „Hand“ ist deshalb auffallend, weil dieser Titel weder bei Markell zu lesen ist, noch unter der Vielzahl der von Euseb in seinen antimarkellischen Schriften diskutierten alttestamentlichen Titeln rangiert.⁹⁰² Allerdings begegnet bei Asterius die unabgeschwächte Hand Gottes, welches bei ihm die schöpferische Tätigkeit des Vaters bezeichnet, die sich erst des Sohnes bedienen muß, um von den Geschöpfen ertragbar zu sein.⁹⁰³ Vielleicht ist Markell auch auf diesen Text des Asterius eingegangen, ein entsprechendes Zeugnis liegt uns allerdings nicht vor. Lediglich die Reaktion von PA könnte darauf schließen lassen.

Mit c. Ar. IV 27f. und der Widerlegung der gegnerischen Interpretation von Ps 109,3 löst PA ein, was er in c. Ar. IV 24 versprochen hat.⁹⁰⁴ In polemisch drastischer Weise wendet er sich gegen gewisse Ungelehrte, die leugnen, daß der Logos „Sohn“ sei, und die darum behaupten, das in Ps 109,3 Gesagte („Aus dem Schoß habe ich dich vor dem Morgenstern gezeugt“) beziehe sich auf die Inkarnation und

⁹⁰¹ Cf. Asterius, frg. 62f. (122 V.); cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. II 22 (132,13-16 Kl./H.) mit Zitat von Joh 17,3; cf. ders., ep. ad Euphrat. 3 (= Ur. 3; 5,5-10 Op.); ders., dem. ev. V 4 (225,7 H.); cf. Athanasius über Eusebius in: Ath., de syn. 17,3 (II 244,27f. Op.).

⁹⁰² Cf. Euseb. Caes., in Ps 188,73 (PG 23, 1377A); cf. K. Groß, Menschenhand und Gotteshand, 431.

⁹⁰³ Die Schöpfertätigkeit als Hand-lung findet sich außerhalb der Schrift z. B. im Corpus Hermeticum, frg. 23,17 (IV 6 N./F.); sie ist auch bei Philo von Alexandrien gängig, cf. Philo Alex., de plant. 12,50; ders., quod deus sit imm. 12,57; ders. de vit. Mos. II 39,291; cf. Orig., c. Cels. 4,36f.; 6,61 (I 306,15-308,19; II 132,1-10 K.); ders., Selecta in Gen 1,26 (PG 12,93B); Ps.-Bas., adv. Eun. V 131 (713B); weitere patristische Literatur bei K. Groß, Menschenhand und Gotteshand, 361. 425-433; F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 168f.; zum Vergleich mit jüdischer Literatur cf. G. Kretschmar, Studien, 43f: „Die Lehre von den beiden Händen Gottes ist ein festes Stück rabbinischer Theologie, und bezeichnenderweise findet sich das Wort in den Pseudoklementinen wieder“.

⁹⁰⁴ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (71,10f. S.); ganz Ähnliches liest man in Ps.-Bas., adv. Eun. V 133 (716A-B); cf. F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 170f.

es gehe in diesem Schriftvers um die Zeugung aus dem Schoß Marias.⁹⁰⁵

Die Gegenargumentation von PA ist zweigestuft. In c. Ar. IV 27f. geht PA auf die beiden Begriffe „Mutterleib“ und „Herz“ ein und zeigt anhand von ihnen den Unterschied von Zeugung und Schöpfung, von γεννᾶν und κτίζειν, ποιεῖν oder ἐξαγαγεῖν.⁹⁰⁶ Im Verlauf von c. Ar. IV 28 folgt dann die Absicherung der vorausgegangenen Beweisführung, indem PA auf das Thema „Morgenstern“ zu sprechen kommt, um am Ende zu folgern: Der Begriff „Vor dem Morgenstern“ ist gleichbedeutend mit „Vor der Fleischwerdung des Logos“.⁹⁰⁷

Mit der Diskussion der Begriffe „Mutterleib“ und „Herz“ knüpft PA wörtlich an die Ausführungen in c. Ar. IV 24 an. Dort hieß es: „Denn wenn ‘der Mutterleib’ etwas Menschliches ist, dann ist auch ‘das Herz’ etwas Leibliches. Wenn aber das ‘Aus dem Herzen’ etwas Ewiges ist, so ist auch das ‘Aus dem Mutterleib’ etwas Ewiges. Und wenn der Eingeborene im Schoß ist (cf. Joh 1,18), dann ist auch der Geliebte im Schoß (cf. Ps 44,1). Denn das ‘Einziggeborene’ und das ‘Geliebte’ sind dasselbe, wie die Worte zeigen: ‘Dieser ist mein geliebter Sohn’ (Mt 3,17).“⁹⁰⁸ In c. Ar. IV 27 setzt PA hinzu: „Wenn nun, da ‘der Mutterleib’ etwas Menschliches ist, er deshalb etwas Gott Fremdes ist, dann ist offenkundig, daß auch ‘das Herz’ die Bezeichnung für etwas Menschliches ist. Denn folgerichtig besitzt, wer das Herz besitzt, auch einen Mutterleib. Da ja beides menschliche Dinge sind, muß man entweder beides leugnen oder man muß nach der Bedeutung von beidem fragen.“⁹⁰⁹ Wie in c. Ar. IV 24 setzt auch das Argument in c. Ar. IV 27 voraus, daß der Gegner Ps 44,2 („Logos, der aus dem Herzen hervorgeht“) nicht auf die Inkarnation bezieht, sondern auf den Hervorgang des Logos anläßlich der Schöpfung. Dem Gegner bedeutet nämlich der Begriff „Herz“ ein Anthropomorphismus für Gott, während er das Wort von der Zeugung aus dem Mutterleib nicht anthropomorph, sondern anthropologisch auf die Inkarnation hin liest.

⁹⁰⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 27 (75,5-9 S.).

⁹⁰⁶ Cf. hierzu die Ausführungen in Kapitel III.

⁹⁰⁷ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 28 (77,10f. S.).

⁹⁰⁸ Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (72,2-7 S.).

⁹⁰⁹ Ps.-Ath., c. Ar. IV 27 (75,9-14 S.): εἰ μὲν οὖν, ὅτι ἡ γαστήρ ἀνθρώπινόν ἐστιν, διὰ τοῦτο ἀλλότριον θεοῦ, δηλον, ὅτι ἡ καρδία ἀνθρώπινον ἔχει τὸ σημαίνόμενον. ἀκολουθεῖ γὰρ τὸν καρδίαν ἔχοντα ἔχειν καὶ γαστέρα. ἀμφοτέρων δὲ ἀνθρωπίνων ὄντων ἡ ἀναιρεῖν ἐκάτερον ἀνάγκη, ἢ ἀμφοτέρων τὴν διάνοιαν ζητεῖν χρῆ.

Der für den Theologen inkonsistenten gegnerischen Schrifthermeneutik stellt er die Eigenart der Schrift gegenüber,⁹¹⁰ präzise und genau von Übermenschlichem in menschlichen Begriffen zu reden und zwar in einer Weise, daß das jeweils anthropomorph Bezeichnete in seiner übertragenen Bedeutung klar zu erkennen ist. Dies verdeutlicht er in Anlehnung an Eusebius' Unterscheidung von Zeugen und Schaffen⁹¹¹ und illustriert es mit dem in c. Ar. IV 26 behandelten Begriff der „Hand“. Spricht die Schrift in Ps 118,73, Jes 66,2, Ps 148,5 von Gottes Hand, die schafft und bildet, so ist damit die Schöpfung durch den Sohn gemeint. Spricht sie aber in Ps 109,3 vom Zeugen aus dem Mutterleib, so ist die Zeugung des Sohnes gemeint, der damit als der eigene und zu Gott gehörende herausgestellt wird. Zur Erläuterung bringt PA einen anthropologischen Vergleich: „Denn auch wir besitzen das (uns) Zugehörige aus dem Mutterleib, die Werke aber bilden wir mit der Hand.“⁹¹² Diesem entspricht, daß er in c. Ar. IV 5 den

⁹¹⁰ Ein ähnliches Argument mit der „Eigenart der Schrift“ begegnet auch in Ps.-Ath., c. Ar. IV 33 (81,23 S.).

⁹¹¹ Cf. auch in Ps.-Ath., c. Ar. IV 28 (76,6-8 S.): *ἔπειτα διαφέρει τὸ γεννῆσαι τοῦ ἐξαγαγεῖν. τὸ μὲν γὰρ γεννῆσαι ἀρχὴν ἔχει καταβολῆς· τὸ δὲ ἐξαγαγεῖν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ ὑπάρχον προαγαγεῖν*; cf. die Belege bei M. Weis, *Die Stellung*, 46; hierzu: M. Vinzent, *Die Gegner*, 315.

⁹¹² Ps.-Ath., c. Ar. IV 27 (75,9-26 S.): *εἰ μὲν οὖν, ὅτι ἡ γαστήρ ἀνθρώπινόν ἐστιν, διὰ τοῦτο ἀλλότριον θεοῦ, δῆλον, ὅτι ἡ καρδία ἀνθρώπινον ἔχει τὸ σημαίνονμενον. ἀκολουθεῖ γὰρ τὸν καρδίαν ἔχοντα ἔχειν καὶ γαστέρα. ἀμφοτέρων δὲ ἀνθρωπίνων ὄντων ἡ ἀναιρεῖν ἐκάτερον ἀνάγκη, ἡ ἀμφοτέρων τὴν διάνοιαν ζητεῖν χρή. ὥς γὰρ ἐκ καρδίας λόγος, οὕτως ἐκ γαστρὸς γέννημα. καὶ ὥσπερ καρδίας θεοῦ λεγομένης οὐκ ἀνθρωπίνην νοοῦμεν αὐτήν, οὕτως ἐὰν ἐκ γαστρὸς ἡ γραφὴ λέγῃ, οὐ σωματικὴν δεῖ ταύτην ἐκδέχεσθαι. ἔθος γὰρ τῇ θεῖᾳ γραφῇ, ἀνθρωπίνως τὰ ὑπὲρ ἀνθρώπων λαλεῖν καὶ σημαίνειν. ἀμέλει περὶ τῆς κτίσεως διηγουμένός φησιν: ‘αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με’ (Ps 118,73), καὶ: ‘ἡ χεὶρ μου ἐποίησε ταῦτα πάντα’ (Jes 66,2), καὶ: ‘αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν’ (Ps 148,5). ἀρμολόγως ἄρα περὶ ἐκάστου σημαίνει τοῦ μὲν υἱοῦ τὸ ἴδιον καὶ τὸ γνήσιον, τῆς δὲ κτίσεως τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι. τὰ μὲν γὰρ ποιεῖ καὶ κτίζει, τὸν δὲ γεννᾷ ἐξ ἑαυτοῦ λόγον, σοφίαν. γαστήρ γὰρ καὶ καρδία τὸ ἴδιον καὶ γνήσιον δηλοῦσιν. καὶ γὰρ καὶ ἡμεῖς τὸ μὲν γνήσιον ἐκ γαστρὸς ἔχομεν, τὰ δὲ ἔργα διὰ χειρὸς ποιοῦμεν; denselben Vergleich und die gleiche Auslegung liest man bei Ps.-Bas., adv. Eun. V 133; 185 (716A-B; 757C-760A); cf. auch Ps.-Ath., c. Sabell. 4 (105A): ... τὴν γνησίαν ἀπὸ πατρὸς γέννησιν; ähnlich: Apol., frg. in Is 48,13 (128 M.); ohne diesen Vergleich und weniger technisch als c. Ar. IV liest man Ähnliches bei Ath., c. Ar. II 5 (156D-157A): δέδεικται γὰρ ὅτι ἡ τοῦ ἐποίησε λέξις, καὶ ἐπὶ τῶν γνησίων καὶ φύσει τέκνων ἐν τῇ θεῖᾳ κεῖται γραφῇ: ὁθεν τοῦ κυρίου ἀποδεικνυμένου φύσει καὶ γνησίου υἱοῦ, λόγου, καὶ σοφία τοῦ πατρὸς, κὰν λέγεται ἐπ’ αὐτοῦ τὸ ἐποίησεν ἢ τὸ ἐγένετο οὐχ ὡς ποιήματος ὄντος αὐτοῦ λέγεται, ἀλλ’ ἀδιαφόρως τῇ λέξει χρῶνται οἱ ἅγιοι, ὡς ἐπὶ τοῦ Σολομῶνος, καὶ τῶν Ἐξεχίου τέκνων; aus dieser Stelle allein ist nichts Entscheidendes für die Frage nach einer literarischen Beziehung zwischen c. Ar. IV und c. Ar. I-III zu gewinnen;*

Unterschied zwischen dem Sohn und den Geschöpfen herausgestellt hat und vom Sohn als dem eigenen Sohn im Vater und mit dem Vater sprach, von den Geschöpfen hingegen sagte, sie seien dem Vater gegenüber fremd und müßten sich Gott erst nähern.⁹¹³

In einem zweiten Schritt zeigt PA auf, daß mit Ps 109,3 nicht die Geburt aus Maria gemeint sein kann. Denn, so wendet er ein, der Anfang der Entstehung des Leibes sei ja nicht mit der Verkündigung vor den Hirten in der Nacht anzusetzen, sondern mit der Verheißung des Engels an Maria. Damals sei es aber nicht Nacht gewesen, der Morgenstern könne folglich nicht als naturhafte Größe verstanden werden. Vielmehr weise, wie aus Apk 22,13-18 und dem Wort „Das Geschlecht Davids, der helleuchtende Morgenstern“, abzulesen sei, der Morgenstern auf das Fleisch des Retters hin, dem die Zeugung aus Gott vorausgegangen sei. Ps 109,3 bedeute also: „Ich habe dich aus

nimmt man aber eine andere Stelle hinzu, legt sich zumindest nahe, daß c. Ar. I-II (und wohl auch c. Ar. III) c. Ar. IV voraussetzen. Denn an der ersten Stelle, an der Athanasius theologisch auf seine Gegner reagiert (übrigens gar nicht in unmittelbarer Antwort auf das von ihm zuvor aus der Thalia Zitierte; hierauf kommt er erst danach zu sprechen, 29A-B), begegnet innerhalb einer an c. Ar. IV erinnernden Passage erstmals das einzige Mal in seinen Arianerreden der (für c. Ar. IV zentrale) Begriff *ὁμοούσιος* (c. Ar. I 8f., 28A-29A, 29A), und zweitens bietet die Stelle eine Parallele zu dem vorliegenden Thema aus c. Ar. IV: *υἱὸς ἀληθινὸς φύσει καὶ γνήσιος ἐστὶ τοῦ πατρὸς, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ, σοφία μονογενής, καὶ λόγος ἀληθινὸς καὶ μόνος τοῦ θεοῦ οὗτός ἐστιν· οὐκ ἔστι κτίσμα οὔτε ποίημα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα. διὸ θεὸς ἐστὶν ἀληθινός, ἀληθινοῦ πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων* (c. Ar. I 9, 28D-29A); obwohl noch weitere Parallelen aufzuzählen wären (c. Ar. I 16 45B: *τὸ γνήσιον καὶ τὸ ἀληθινόν*; I 56, 129A-B; I 61, 140A; c. Ar. II 3, 152D; II 4, 153B; II 41, 233A; II 72, 301A; III 3, 328A) kommt Athanasius an keiner weiteren Stelle auf die prägnante Auslegung aus c. Ar. I 8f. (und damit auf die von c. Ar. IV) zurück, ebenso begegnet kein zweites Mal—auch nicht der Sache nach—der Schluß von der Zugehörigkeit auf die Homousiosie von Vater und Sohn. All dies erklärt sich, wenn man annimmt, daß Athanasius bei der Abfassung seiner Arianerreden nach der eher polemisch orientierten Einleitung, den Zitaten und Referaten aus Arius und Asterius gerade wegen der Bekämpfung von letzterem einen Seitenblick auf c. Ar. IV warf. Dabei nahm er den Homousiosie-Begriff auf. Kommt er an späteren Stellen auf das Vater-Sohn-Verhältnis zu sprechen, verwendet er gewöhnlich die für ihn typische Wendung *ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*; auch die eigentliche Eröffnung der Widerlegung in c. Ar. I 10 (32A) hat mit ihrer Gegenüberstellung von Hellenen und Juden und der Formulierung *ἐκ θεοῦ θεός*—die wiederum nur hier in den Arianerreden begegnet!—einen Anklang an c. Ar. IV; aber auch hier liegt nicht die argumentative Schärfe vor, der man in c. Ar. IV ausgesetzt wird; doch kann die Frage des Verhältnisses von c. Ar. I-III zu c. Ar. IV in dieser Untersuchung nicht detailliert behandelt werden, sondern muß einer künftigen Darstellung der Wirkungsgeschichte von c. Ar. IV vorbehalten werden.

⁹¹³ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 5 (49,10-50,1 S.); cf. die Ausführungen in Kapitel III.

mir gezeugt vor der Erscheinung dem Fleisch nach.“⁹¹⁴

M.-J. Rondeau, die der Geschichte der patristischen Exegese von Ps 109 nachgegangen ist, hat auf die Ähnlichkeit der Diskussion von Ps 109,3 in c. Ar. IV und dem Streit um diese Schriftstelle zwischen Asterius, Markell und Eusebius hingewiesen.⁹¹⁵ Sie legt ausführlich dar, welch bedeutende Stellung der Psalmvers in diesem Streit einnimmt. Während Asterius, wie Markell bezeugt, diesen Vers auf die Erschaffung des Logos vor den Äonen hin auslegt, ihn also im übertragenen Sinn versteht,⁹¹⁶ bezieht Markell Ps 109,3 auf die Erzeugung des Logos dem Fleisch nach.⁹¹⁷ Der Begriff „Morgenstern“ trägt nach Markell seine Bezeichnung, weil der Herr—nach einem nichtkanonischen Logion—von sich sagte: „Ich bin der Tag“, und weil der Stern der Bringer der Morgenröte dieses Tages ist, dem die Dunkelheit der Unwissenheit vorausgeht.⁹¹⁸ „Denn dieser war der Stern, der zu jener Zeit erschienen war, der voranzog und den Magiern den Tag offenbarte. Offenkundig wurde folglich durch den allherrschenden Herrn vorweg das ‘Ich habe dich vor dem Morgenstern gezeugt’ (Ps 109,3) von dem durch die Jungfrau zusammen mit dem menschlichen Fleisch gezeugten Logos gesagt, indem das Evangelium auch dies klar herausstellt, daß zunächst unser Herr durch die Jungfrau geboren wurde, später aber der Stern erschien, der den Tag zeigte.“⁹¹⁹ Was Markell soteriologisch formuliert, faßt PA zeitlich auf. Seine Widerlegung Markells trifft in diesem Punkt weder das Anliegen noch den Skopus

⁹¹⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 28 (77,9f. S.): ἐξ ἑμαντοῦ σε γεγέννηκα πρὸ τῆς κατὰ σάρκα ἐπιφανείας.

⁹¹⁵ M.-J. Rondeau, *Le ‘Commentaire des Psaumes’* II 164f. 183f., 183: „Texte proche d’Eusèbe: le sein de Psaume 109,3 et le cœur de Psaume 44,2 sont de ces anthropomorphismes dont use l’Écriture pour parler de Dieu et qu’il faut entendre de façon analogique.“

⁹¹⁶ Cf. die Gegenreaktion bei Markell, diesen Vers nicht im übertragenen Sinne zu deuten, Markell, frg. 31 (59) (189,29-190,1 Kl./H.): ... οὐκέτι ζητεῖσθαι δίκαιον τὸν ἑωσφόρον, τίς δὴποτε ὦν οὗτος τυγχάνει ...

⁹¹⁷ Cf. Asterius, frg. 49 (114 V.); hierzu: Asterius von Kappadokien, *Die Theologischen Fragmente*, 262-264; cf. Markell, frg. 28 (57); 29 (60) (189,16-21. 22-24 Kl./H.); cf. M.-J. Rondeau, *Le ‘Commentaire des Psaumes’* II 163.

⁹¹⁸ Cf. Markell, frg. 30 (58) (189,25-27 Kl./H.): σκότους γὰρ ὄντος πρότερον διὰ τὴν τῆς θεοσεβείας ἀγνοίαν, τῆς δὲ ἡμέρας φαίνεσθαι μελλούσης (‘ἐγὼ’ γὰρ ‘εἰμι’ φησὶν ‘ἡ ἡμέρα’) εἰκότως τὸν ἀστέρα ἑωσφόρον ὀνομάζει.

⁹¹⁹ Markell, frg. 31 (59) (190,1-6 Kl./H.): οὗτος γὰρ ἦν ὁ τῆς κατὰ σάρκα ἐπιφανείας, ὁ φέρων τε καὶ δηλῶν τὴν ἡμέραν τοῖς μάγοις, πρόδηλον οὖν τὸ ‘πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε’ ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος εἰρησθαι δεσπότου περὶ τοῦ διὰ τῆς παρθένου γεννηθέντος σὺν τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ λόγου, σαφῶς καὶ τοῦτο τοῦ εὐαγγελίου σημαίνοντος, πρότερον μὲν τὸν δεσπότην ἡμῶν διὰ τῆς παρθένου τετέχθαι, ὕστερον δὲ τὸν ἀστέρα φανῆναι τὸν τὴν ἡμέραν δεικνύντα.

des Gedankenganges seines Gegners.

Auffallenderweise streift Eusebius in seinen antimarkellischen Werken diese Argumentation des Markell nur.⁹²⁰ Ob ihm ausgereicht hat, was er ausführlich in seiner „*Demonstratio evangelica*“ zu Ps 109,1f.4,⁹²¹ und eher am Rand auch zu Ps 109,3 dargelegt hat? Mit dem Hinweis auf Ps 109,3 und Ps 44,2 verband er dort die Aussage, daß der Sohn Gottes als Erzeugnis „vor dem Morgenstern“ vor aller Schöpfung existiert,⁹²² und die Erzeugung des Sohnes ein unaussprechlicher Vorgang ist.⁹²³

Wie die angeführten Beispiele aus Markell belegen, ist offenkundig, daß sich PA bei seiner Behandlung der in Frage stehenden Schriftstelle gegen Markell wendet. Ob er sich dabei auf Eusebius stützt, wie M.-J. Rondeaus Vermutung nahelegt, ist wegen der marginalen Bedeutung, die dieses Thema in Eusebs antimarkellischen Schriften innehat, nicht sicher. Vielleicht ist PA auch bekannt, was Eusebius in der „*Demonstratio evangelica*“ ausgeführt hatte. Größere Glaubwürdigkeit hat, daß er sich bei seiner Markellkritik direkt von Asterius' Deutung von Ps 109,3 und der Reaktion, die diese bei Markell zeitigte, hat anregen lassen. Ps 109,3 gilt Asterius jedenfalls als Beleg für die vorkosmische Zeugung des Sohnes, die er zugleich als dessen Erschaffung versteht.⁹²⁴ Markells Reaktion auf Asterius, die entsprechenden Verse auf die Inkarnation zu beziehen, um eine Zwei-Hypostasen-Theologie von Vater und Sohn zu vermeiden, hat jedoch weder Eusebius noch den Theologen überzeugt.

Mit c. Ar. IV 29 unterstreicht PA nochmals innerhalb seines Be-

⁹²⁰ Cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 2 (12,6-9 Kl./H.); ebd. II 3 (50,5f. Kl./H.).

⁹²¹ Cf. die ausführlichen Belege bei M.-J. Rondeau, Le 'Commentaire des Psaumes' II 153-160.

⁹²² Euseb. Caes., dem. ev. IV 16 (185,8-20; 194,16-28 H.).

⁹²³ Cf. Euseb. Caes., dem. ev. IV 15 (181,12-182,7 H.).

⁹²⁴ Cf. Asterius, frg. 49 (114 V.); cf. Markell, frg. 29 (60) (189,22-24 Kl./H.); K. Seibt, Die Theologie des Markell, 349⁴²² meint: die Rede von „Schöpfung“ in diesem Zusammenhang sei „Konsequenzenmacherei Markells“, da Asterius „im Anschluß an Ps 109,3 sicher von Zeugung (sprach)“. Zweifelsohne spricht Asterius von Zeugung, da er das anthropologische Beispiel für die Illustration der Abstammung des Sohnes aus dem Vater verwendet, aber die Richtigkeit der Schlußfolgerung von K. Seibt würde voraussetzen, daß Asterius zwischen „zeugen“ und „schaffen“ unterscheidet. Dies ist jedoch offensichtlich nicht der Fall. Mit einer gewissen Berechtigung hätte ich auch das asterianische Referat in Markell, frg. 29 (60) (189,23 Kl./H.) in die Fragmentensammlung des Asterius (Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente) aufnehmen können; es unterblieb, weil der Begriff der „ersten Schöpfung“ zu sehr markellischer Sprache entspricht, cf. Markell, frg. 9 (26) (187,1f. Kl./H.) und Markells Rede von der „zweiten Ökonomie dem Fleisch nach“; cf. ähnlich Markell, frg. 73 (74) (199,4f. Kl./H.).

weisganges gegen die dritte Position die Tatsache, daß auch im Alten Testament vom Sohn die Rede ist; wohl mit Blick auf die Auseinandersetzung zwischen Asterius, Markell und Eusebius schreibt er, daß es deshalb „überflüssig ist, über diese Dinge zu streiten“.⁹²⁵

Dennoch läßt auch er sich auf diesen Streit ein und versucht, mit einem letzten Beispiel, dem der Identität von Paraklet und Pneuma, darzulegen, daß auch Logos und Sohn ein und dieselben sind.

Der erste Syllogismus von c. Ar. IV 29 schließt an c. Ar. IV 24 an: „Denn wenn das, was nicht im Alten Testament vorkommt, jünger ist, sollen diejenigen, die auf diese Weise Streit suchen, sagen, wo im Alten Testament vom Tröstergeist die Rede ist.“⁹²⁶ Deutlich wendet sich PA noch einmal gegen die von ihm bereits in c. Ar. IV 23 mit folgenden Worten zitierte gegnerische Aussage: „Sie sagen in der Tat, weil im Alten (Testament) nicht vom Sohn, sondern vom Logos die Rede sei, ... sei der Sohn für jünger als der Logos zu halten, da nicht im Alten (Testament), sondern nur im Neuen von ihm die Rede sei.“⁹²⁷ Wie weiter oben dargelegt wurde, referiert PA hiermit im Gefolge von Euseb eine Ansicht Markells.⁹²⁸

Auch für den Beweis von PA, der auf die Identität von Tröstergeist und Heiligem Geist hinzielt, muß man als Hintergrund auf den Streit zwischen Asterius, Markell und Eusebius eingehen.

Asterius spricht in seinem Credo von Vater, Sohn und Heiligem Geist, begreift sie jedoch als drei verschiedene Hypostasen. Bei seiner Lehre vom Heiligen Geist beruft er sich auf Joh 15,26 (Der Heilige Geist „geht vom Vater aus“) und versteht den Hervorgang als Gezeugt- und Geschaffenwerden. Markell hält Asterius entgegen: Wenn Vater und Sohn zwei Personen (bzw. Vater, Sohn und Geist drei Hypostasen) sind, die Schrift aber von einem Ausgang des Geistes aus dem Vater und von einem Ausgang des Geistes aus dem Sohn spricht, dann ergäbe sich die Aporie, daß der allein aus dem Vater Hervorgegangene nicht vollkommen wäre, sondern erst noch des Dienstes des Sohnes und des Hervorgangs aus ihm bedurfte. Markell begreift dagegen Vater, Logos und Geist als Monas, die sich anläßlich der menschlichen Ökonomie zur Trias ausdehnt, jedoch nicht zerteilt

⁹²⁵ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 29 (77,12f. S.): ἔστιν ἄρα καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ φανερώς περὶ υἱοῦ κείμενα, εἰ καὶ περιττόν ἐστι περὶ τούτων ἀμφισβητεῖν.

⁹²⁶ Ps.-Ath., c. Ar. IV 29 (77,13-16 S.): εἰ γὰρ τὰ μὴ κείμενα ἐν τῇ παλαιᾷ νεώτερα ἔστιν, λεγέτωσαν οἱ οὕτως φιλονεικοῦντες, ποῦ τῆς παλαιᾶς περὶ τοῦ παρακλήτου πνεύματος εἴρηται; cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 24 (71,1f. S.).

⁹²⁷ Ps.-Ath., c. Ar. IV 23 (70,15-18 S.).

⁹²⁸ Cf. weiter oben S. 161-163; cf. Markell, frg. 43 (3) (192,26f. Kl./H.).

wird; nur der Hervorgang des Geistes aus der einzigen Monas ist kein doppelter Ausgang, sondern ein einziger Hervorgang aus ein und demselben.⁹²⁹

Dieser Lehre widerspricht Eusebius in *de eccl. theol.* III ausführlich, denn er sieht in ihr wiederum nichts anderes als eine Meinung des Sabellius.⁹³⁰ Zunächst versucht er darzulegen, daß Vater, Sohn und Geist nicht ein und dieselben sind, danach unterstreicht er, daß Sohn und Geist verschieden sind und schließlich differenziert er Vater, Sohn und Geist in subordinatianischer Weise, da ausschließlich der Vater der einzige Gott über allen ist, der Sohn und Christus aber der eingeborene Gott, der Paraklet-Geist aber weder Gott, noch Sohn, sondern eine Kreatur, nämlich „einer der durch den Sohn Gewordenen“,⁹³¹ auch wenn er „an Ehre, Herrlichkeit und Ruhm hervorragt und größer und früher ist als alles vernünftige und geistige Sein“.⁹³² Um den Unterschied zwischen Sohn und Geist herauszuarbeiten, führt Eusebius eine lange Liste von Stellen aus dem Johannes-evangelium an, in welchen vom Parakleten gesprochen wird,⁹³³ und stellt diesen Stellen Schrifttexte aus dem Alten und Neuen Testament gegenüber, die nach Eusebs Meinung zwar vom Geist handeln, aber den Vater oder den Sohn bezeichnen, nicht den Parakleten. Vom Vater, dem Gott über allen, ist, wie er schreibt, die Rede in Joh 4,24 („Gott ist Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“); Jes 57,15 („Heiliger der Heiligen“); der Sohn „des“ Gottes wird Geist genannt—„auch er ist Geist und ‘Heiliger der Heiligen’, da er ja Bild des Unsichtbaren ist (cf. Kol 1,15)“⁹³⁴—in 2 Kor 3,17 („Der Herr aber ist der Geist“); Kgl 4,20 („Geist unseres Angesichts [ist] Christus, der Herr“).⁹³⁵ Eusebius schließt daraus, daß der Heilige Geist die Bezeichnung „Paraklet“ von Christus erhalten hat, damit keine Verwirrung entstünde und der Heilige Geist weder mit dem Vater noch mit dem Sohn noch mit einem der in der Schrift als Geister bezeichneten Engel verwechselt würde.⁹³⁶ Der Heilige Geist wird allein „durch den Sohn denen gewährt ..., denen der Vater

⁹²⁹ Cf. Markell, frg. 67 (48) (197,27-198,11 Kl./H.).

⁹³⁰ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 4-6 (157,29-164,36 Kl./H.).

⁹³¹ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 6 (164,20 Kl./H.).

⁹³² Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 5 (162,28-30 Kl./H.).

⁹³³ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 5 (159,34-163,5 Kl./H.).

⁹³⁴ Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 5 (163,9-11 Kl./H.).

⁹³⁵ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 5 (163,5-12 Kl./H.); ebd. II 1 (99,33f. Kl./H.).

⁹³⁶ Cf. Euseb. Caes., *de eccl. theol.* III 5 (163,12-29 Kl./H.).

es bestimmt hat“.⁹³⁷ Wenn der Sohn nach seiner Auferstehung die Jünger anhaucht, so ist damit nicht bereits die Verleihung des Heiligen Geistes gemeint, wie Markell behauptet,⁹³⁸ sondern lediglich die Teilgabe an den Gnadengaben des Geistes. Die Geistsendung, so Eusebius, erfolgte erst an Pfingsten.⁹³⁹

Offen ist, ob Markell aus der neutestamentlichen Bezeichnung „Paraklet“ ein Argument gebildet hat. Auch wenn es möglich wäre, sicher belegbar ist es nicht. Das Referat von PA weist zwar in diese Richtung, es ist in Sprache und die Schriftstellen betreffend aber so eng an Eusebius angelehnt, daß sein Quellenwert gering ist.⁹⁴⁰ Der Begriff „Paraklet“ begegnet weder bei Asterius noch bei Markell.

PA verfolgt jedoch ein anderes Ziel als Eusebius, darum unterscheidet sich trotz der Parallelen seine Überlegung von der des Eusebius. Er streitet gegen Markells Unterscheidung von Logos und Sohn. Sein Argument sticht, da Markell gewiß nicht—ausdrücklich oder nicht ausdrücklich—zwischen dem Geist, von dem im Alten Testament die Rede ist, und dem Parakleten, von dem ausschließlich im Neuen Testament gesprochen wird, unterscheidet. Im Gegenteil, der Geist, von dem der Retter im Neuen Testament spricht (Joh 15,26), ist nach Markell derselbe, der sich zusammen mit dem Logos im Einssein mit Gott befindet,⁹⁴¹ aber aus Anlaß der menschlichen Ökonomie vom Vater und vom Sohn ausgeht und Maria überschattet.⁹⁴²

⁹³⁷ Euseb. Caes., de eccl. theol. III 6 (163,30f. Kl./H.).

⁹³⁸ Markell, frg. 67 (48) (197,27-198,11 Kl./H.).

⁹³⁹ Cf. Euseb. Caes., de eccl. theol. III 5 (161,32-162,7 Kl./H.).

⁹⁴⁰ Cf. Ps.-Ath., c. Ar. IV 29 (77,21-24 S.): ἐν γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστι τὸ πνεῦμα καὶ τότε καὶ νῦν ἀγιάζον καὶ παρακαλοῦν τοὺς δεκτικούς αὐτοῦ, ὥς εἰς καὶ αὐτὸς λόγος υἱὸς εἰς υἰοθεσίαν ἄγων καὶ τότε τοὺς ἀξίους. ἦσαν γὰρ καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ υἱοί, οὐ δι' ἄλλου, ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ υἱοῦ τεκνοποιούμενοι; cf. die zuvor zitierten und referierten Eusebestellen; außerdem: Euseb. Caes., de eccl. theol. III 15 (173,5-8 Kl./H.): καὶ υἱοὶ δὲ θεοῦ ἔσονται τῷ τῆς υἰοθεσίας πνεύματι χρισθέντες ... καὶ ἁγίους ἐκ τῆς αὐτοῦ ἀγιωσύνης; wenn Eusebius hierbei den Sohn zum Vermittler für diese Heilswerke macht, so deckt sich dies mit Ps.-Ath., c. Ar. IV 29 (77,22-24 S.).

⁹⁴¹ Cf. Markell, frg. 66 (47) (197,25f. Kl./H.).

⁹⁴² Antieusebianische und zugleich antimarkellische Parallelen zu c. Ar. IV finden sich in Cyrill. Hier., cat. bapt. 4,16 (2f. C./S.): Σὺ δὲ μάνθανε ὅτι ἐν ἐστὶ τοῦτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀδιαίρετον, πολυδύναμον· πολλὰ μὲν ἐνεργοῦν, αὐτὸ δὲ μὴ μεριζόμενον τὸ γινώσκον τὰ μυστήρια, τὸ ἐρευνῶν πάντα, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ· τὸ ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν εἰδει περιστράς κατελθόν· τὸ ἐν νόμῳ καὶ προφήταις ἐνεργῆσαν· τὸ καὶ νῦν κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ βαπτίσματος σφραγίζόν σου τὴν ψυχὴν. οὐ καὶ πᾶσα νοητὴ φύσις χρειαν ἔχει τῆς ἀγιότητος· εἰς ὃ βλασφημῆσαί τις ἐὰν τολμήσῃ, οὐκ ἔχει ἄφεσιν οὔτε ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι· ὅπερ μετὰ πατρός καὶ υἱοῦ τῆς ἀξίας τιμῇ τετίμηται, οὐ καὶ χρειαν ἔχουσι θρόνοι καὶ κυριότητες, ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι.

Ähnlich wie bei seiner Widerlegung der zweiten Position in c. Ar. IV 22⁹⁴³ führt PA auch gegen die dritte Position noch die Gegenüberstellung vom Sohn und den Söhnen an. „Denn wenn er nicht auch vor Maria der Sohn Gottes war, wie ist er dann ‘vor allen’ (Kol 1,17; Spr 8,25), da vor ihm Söhne sind? Wie aber auch ‘Erstgeborener’ (Kol 1,15), wenn er als zweiter hinter vielen anderen befunden würde? Doch weder ist der Paraklet ein zweiter, denn er war vor allen (cf. Spr 8,25), noch ist der Sohn jünger, denn „Im Anfang war der Logos“ (Joh 1,1), und wie der Geist und Paraklet derselbe sind, so sind auch der Sohn und Logos derselbe.“⁹⁴⁴ In einem ersten Argument wird aus dem Titel ‘Erstgeborener’ abgeleitet, daß der Sohn kein Nachgeborener sein kann, also nicht unter oder nach den anderen Söhnen rangiert.⁹⁴⁵ In einem zweiten Argument führt der Vergleich zwischen Geist - Paraklet und Logos - Sohn zu dem Schluß, daß auf-

εἷς γάρ ἐστι θεός, ὁ τοῦ Χριστοῦ πατήρ· καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός ὁ τοῦ μόνου θεοῦ μονογενὴς υἱός, καὶ ἐν τῷ πνεύμα τῷ ἁγίῳ, τὸ πάντων ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιόν, τὸ ἐν νόμῳ καὶ προφήταις, παλαιᾷ τε καὶ καινῇ διαθήκῃ λαλήσαν. Vor allem die Herausstellung der Selbigkeit des Pneuma im Alten und Neuen Testament gegenüber den Eusebianern ist der Argumentation von c. Ar. IV auffällig ähnlich; das wird noch deutlicher in der folgenden Passage in cat. bapt. 16,3f. (4f. C./S.) wegen der Auslegung des Taufbefehls, der anschließenden Betonung, daß der Geist des Alten Testaments nicht von demjenigen des Neuen Testaments zu unterscheiden ist, und des Hinweises, nicht die Testamente zu trennen: *ἐν ἐστὶ μόνον τὸ ἅγιον πνεῦμα ὁ παράκλητος. καὶ ὥσπερ εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς πατήρ καὶ οὐκ ἔστι δεῦτερος πατήρ, καὶ ὥσπερ εἷς ἐστὶν ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἀδελφὸν οὐκ ἔχει, οὕτως ἐν ἐστὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα μόνον καὶ δεῦτερον οὐκ ἔστι πνεῦμα ἰσότημον αὐτῷ. ἔστιν οὖν τὸ ἅγιον πνεῦμα μεγίστη δύναμις, θεῖον τι καὶ ἀνεξιχνίαστον. ζῇ γὰρ καὶ λογικὸν ἐστὶν, ἁγιαστικὸν τῶν ὑπὸ θεοῦ διὰ Χριστοῦ γενομένων πάντων. τοῦτο φωτίζει τὰς ψυχὰς τῶν δικαίων, τοῦτο καὶ ἐν προφήταις, τοῦτο καὶ ἐν ἀποστόλοις ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ. μισεῖσθωσαν οἱ χωρίζειν τολμώντες τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν ἐνέργειαν. εἷς θεός, ὁ πατήρ, παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης δεσπότης, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός ὁ ἐν παλαιᾷ προφητευσθεὶς καὶ ἐν καινῇ παραγε- νόμενος, καὶ ἐν πνεύμα ἅγιον, διὰ προφητῶν μὲν περὶ τοῦ Χριστοῦ κηρύξαν, ἐλθόντος δὲ τοῦ Χριστοῦ καταβὰν καὶ ἐπιδείξαν αὐτόν. 4. μηδεὶς οὖν χωρίζτω τὴν παλαιὰν ἀπὸ τῆς καινῆς διαθήκης. μηδεὶς λεγέτω ὅτι ἄλλο τὸ πνεῦμα ἐκεῖ καὶ ἄλλο ὧδε· ἐπεὶ προσκρούει αὐτῷ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῷ μετὰ πατρός καὶ υἱοῦ τετιμημένῳ καὶ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι συμπεριλαμβανομένῳ.*⁹⁴³ (69,2-7 S.).

⁹⁴⁴ Ps.-Ath., c. Ar. IV 29 (77,25-78,2 S.): *εἰ γὰρ μὴ ἦν καὶ πρὸ τῆς Μαρίας υἱὸς ὁ τοῦ θεοῦ, πῶς πρὸ πάντων ἐστὶν ὄντων πρὸ αὐτοῦ υἱὸν; πῶς δὲ καὶ πρωτότοκος, δεῦτερος μετὰ πολλοὺς εὐρισκόμενος; ἀλλ’ οὔτε δεῦτερος ὁ παράκλητος (πρὸ πάντων γὰρ ἦν) οὔτε νεώτερος ὁ υἱὸς (‘ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν ὁ λόγος’ (Joh 1,1)) καὶ ὡς ταυτὸν τὸ πνεῦμα καὶ παράκλητος, οὕτως ταυτὸν ὁ υἱὸς καὶ λόγος.*

⁹⁴⁵ Cf. weiter oben S. 289-303 die Diskussion zwischen Asterius und Markell um die Begriffe πρωτότοκος und μονογενής.

grund der Selbigkeit des jeweils zweiten Gliedes (Paraklet; Sohn) mit dem jeweils ersten Glied (Geist; Logos) auch das durch die Schrift verbrieft „Vor-allem-Sein“ oder „Im-Anfang-Sein“, also die Anfangslosigkeit, dem Paraklet und Sohn zukommen. In einem weiteren Argument wird die Selbigkeit (ταυτότης) von Paraklet und Geist durch die Selbigkeit ihrer Sendung (Joh 15,26) begründet, die Selbigkeit von Sohn und Logos durch dieselbe Herrlichkeit von Logos und „Eingeborenem“, worin PA den Sohn liest (Joh 1,14).

PA wiederholt den syllogistischen Schluß aus der Untrennbarkeit von Paraklet und Pneuma auf die Untrennbarkeit von Logos und Sohn. Zu Logos und Sohn stellt er auch noch die Begriffe „Weisheit und Kraft“ aus 1 Kor 1,24, womit er auf die Eröffnungskapitel c. Ar. IV 1-4 Bezug nimmt. Mit einem Homerzitat aus der Odyssee, mit dem PA die Gleichsetzung von „Eingeborenem“ und „Geliebtem“ (Mt 3,17) stützt,⁹⁴⁶ beschließt er seine Widerlegung gegen die dritte Position.

Wenn das Homerzitat am Ende nicht einfach aus „archaischer Tendenz“⁹⁴⁷ angefügt wurde, mag es vielleicht noch einen kleinen Hinweis auf den antimarkellischen Charakter von c. Ar. IV 29 bieten. Markell bemüht in seiner antiasterianischen Darlegung die Weisheit der Hellenen, was ihm Eusebius heftig ankreidet.⁹⁴⁸ Und, sollte Chr. Riedweg mit seiner Zuschreibung von Ps.-Justin, *De vera religione* an Markell das Richtige erkannt haben,⁹⁴⁹ wofür manches spricht und wogegen nichts einzuwenden ist, dann hätte PA seine Attacke mit einem Griff auf hellenische Weisheit gekrönt, um Markell auch auf diesem Gebiet Widerpart zu bieten.

Mit dem Schluß, c. Ar. IV 29, ist, wie der Rückbezug auf die ersten Kapitel der Schrift belegt, dem gesamten vorausgegangenen Text auch eine gewisse theologische Klammer gegeben. Hauptthema ist die gegnerische Diskussion von 1 Kor 1,24 mit den durch Asterius, Markell, Eusebius, Photin und PA unterschiedlich bestimmten und zugeordneten Titeln Logos, Sohn, Kraft, Weisheit und Christus. Warum PA die Widerlegung der ersten Position aufteilte, ist schwer zu sagen. Doch vermutlich wollte er aus systematischen Gründen ungebrochen

⁹⁴⁶ R. C. Gregg / D. E. Groh, *The Centrality of Soteriology*, 277 sehen in der Gleichsetzung von *μονογενής* und *ἀγαπητός* eine orthodoxe Widerlegung von Arius' „qualitativem“ Verständnis von *μονογενής*.

⁹⁴⁷ Cf. H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten*, 198.

⁹⁴⁸ Cf. Markell, frg. 125 (23) (212,19-214,4 Kl./H.); cf. Euseb. Caes., c. Marc. I 3 (16f. Kl./H.).

⁹⁴⁹ Chr. Riedweg, *Ps.-Justin*, 167-182.

in paralleler Argumentation gegen die in c. Ar. IV 15 genannten Positionen vorgehen, wie die Diskussion der großteils selben Schriftstellen belegt. Da er der zweiten Position keine rechte Eigenständigkeit zumißt, sondern sie sogleich auf die erste oder die dritte Position zurückführt, handelt er sie in wenigen Zeilen ab. Der antiphotinischen Widerlegung der ersten Position aber (c. Ar. IV 20f. 30-36) gibt er insgesamt etwa denselben Umfang wie der antimarkellischen Passage (c. Ar. IV 22-29). Auch dieses strukturelle Moment macht deutlich, wie die Gegnerschaft von PA zu gewichten ist.

2.4 Zusammenfassung

Am Anfang des Textes steht die Stellungnahme von PA zu dem Streit zwischen Asterius von Kappadokien, Markell von Ankyra und Eusebius von Cäsarea. Gleichwohl ist auch Photin von Sirmium mit seiner Christologie bereits im Blick. Ab c. Ar. IV 12 konzentriert sich PA mehr und mehr auf die markellische Theologie. In der grundsätzlichen *Diairesis* von c. Ar. IV 15 unterscheidet er vor allem zwischen den beiden Ansätzen des Photin und seines Lehrers Markell. Nach einer grundsätzlichen Widerlegung der diesen beiden gemeinsamen theologischen Basis in c. Ar. IV 15-19 folgt zuerst die *Refutatio* der Logos- und Sohnlehre Photins (c. Ar. IV 20f.). In diesem Lehrstück folgte der Schüler ein gutes Stück weit getreu seinem Lehrer. Dann fügt PA in c. Ar. IV 22-29 die *Refutatio* der Logos-, Sohn- und Geisttheologie des Markell an, um schließlich in c. Ar. IV 30-36 noch einmal gegen Photin und dessen aus der markellischen Theologie gezogenen christologischen Konsequenzen anzukämpfen.

Am Ende, mit dem Schlüssel von Eusebs antimarkellischen Schriften in der Tasche, ist die Genese von c. Ar. IV für den Interpreten klar und einfach zu erklären. PA, der sich mit c. Ar. IV im nachhinzänischen Streit zu Wort meldet, nimmt vermutlich Eusebs Schriften in die Hand, stößt darin auf die Fragmente des Markell und liest auch aufmerksam die darin zitierten Stücke des Asterius. Als gründlicher Theologe beginnt er umgekehrt bei seiner Auseinandersetzung mit der Materie. Er setzt sich zunächst mit der Theologie des Asterius auseinander, prüft die Gegenargumente des Markell und nimmt auch die Replik des Eusebius zur Kenntnis. Mehr noch, er sondiert weiteres, vielleicht sogar authentisches Material zu allen drei Kontrahenten. Er weiß, daß Markell mit seinen Ideen nicht alleine steht, son-

dern von seinem Schüler Photin in der Ausformulierung der Position noch übertroffen wird.

Was den Theologen zu seiner Stellungnahme veranlaßte, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Vielleicht fühlte er sich herausgefordert, wegen der anstehenden Synoden in Rom und Antiochien eine theologische Handreichung für Teilnehmer dieser Synode zu bieten. Die Lebendigkeit der Diskussion in c. Ar. IV und die große Bedeutung, die Photin von Sirmium in dieser Schrift besitzt, vor allem aber die Tatsache, daß ein homoousisch denkender Autor noch einen Mittelweg sucht zwischen Eusebianern und Markellianern, die in ihren Positionen und Richtungen manifest sind, doch sich noch in Auseinandersetzung miteinander befinden, sich nicht bereits verketzert zu haben scheinen und darum nicht unvermittelbar einander gegenüberstehen, all das weist darauf hin, daß die Entstehung der Schrift in die Zeit kurz nach Abfassung von Eusebs antimarkellischen Schriften fällt und vor den die Parteien trennenden Synoden von Rom, Antiochien und Serdika (340/342) anzusetzen ist.

Bibliographie

I. *Quellen*

Abkürzungen nach: S. M. Schwertner, IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York 1992.

- Acta Concilium Oecumenicum Chalcedonense (a. 451), ACO II, 1-6, Berlin 1932-1938.
- Aetius der Anhomöer, Syntagmation; ed. L. R. Wickham, The Syntagmation of Aetius the Anhomean: JThS N.S. 29 (1968) 540 - 544.
- Akazius von Cäsarea, Contra Marcellum, in: Epiphanius, Panarion, haer. 72, 6 - 10 (cf. Epiphanius) (260 - 264 H./D.).
- , Fragmenta in Genesim, in: Catenae Graecae in Genesim et in Exodum. I. Catena Sinaitica, ed. F. Petit (CChr.SG 2), Turnhout/Leuven 1977, G 75-77. 85.
- , Quaestiones variae, in: Catenae Graecae in Genesim et in Exodum. II. Collectio Coisliniana in Genesim, ed. F. Petit (CChr. SG 15), Turnhout/Leuven 1986, 4. 10. 19. 25. 39. 98. 108f. 119. 172. 194. 200. 229.
- Alexander von Aphrodisias, In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria, ed. M. Wallies (CAG II/2), Berlin 1891.
- Ambrosiaster = Pseudo-Augustini Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII, ed. A. Souter (CSEL 50), Wien/Leipzig 1908 (New York/London 1963).
- Ambrosius, Sabinus, Bassianus et Ceteri, Epistula ad Siricinum (= Epistula extra collationem 15 = Maur. 42), ed. Michaela Zelzer, in: Sancti Ambrosii Opera X (CSEL 82), Wien 1982, 302-311.
- Ambrosius (?), Explanatio Symboli, ed. Otto Faller, in: Sancti Ambrosii Opera VII (CSEL 73), Wien 1955, 6*-19*, 1-12.
- , De Sacramentis. De Mysteriis, ed. Otto Faller, übers. und eingel. v. J. Schmitz (FC 3), Freiburg u.a. 1990.
- Anonymus, Homélies Pascales I. Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte, ed. P. Nautin (SC 27), Paris 1950.
- Anonymus (animark.-'arian.'), Une homélie nouvelle, Origéno-Arienne issue de milieux Anti-Marcelliens. BHG 1076 z, in Lc 1,31 - 44, hg. v. F. J. Leroy, in: Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 343 - 353.
- Anonymus (antiarian.-antimark.), F. de P. Sola, Texto patristico sobre la controversia cristologica: StPapy 9 (1970) 21-33.
- Ps.-Anthemius von Nikomedien, De sancta ecclesia, ed. G. Mercati, Note di letteratura biblicae cristiana antiqua (StT 5), Rom 1905, 95 - 98.
- Aphraat der Perser, Expositiones, eing., übers. aus dem Syrischen und komm.; Aphraate le Sage Persan, Les Exposés, t. 1. Exposés I-X, ed. Marie-Joseph Pierre (= SC 349), Paris 1988.
- Apollinaris von Laodicea, Schriften; H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen, Tübingen 1904 (Nachdruck Hildesheim/New York 1970).
- , Johannes Flemming / Hans Lietzmann, Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister (AAWG. PH N.F. VII,4), Göttingen 1904.
- , Fragmente des Kommentars zum Oktateuch; R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (StT 201), Città del Vaticano 1959.

- Fragmente des Psalmenkommentars; E. Mühlenberg, Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, Bd. 1 (PTS 15), Berlin/New York 1975, 1-118.
- Fragmente des Jesajakommentars; A. Mai, Nova patrum bibliothecae, 7,2, Rom 1854, 128-130.
- Fragmente des Ezechielkommentars; A. Mai, Nova patrum bibliothecae 7,2, Rom 1854, 82-91.
- Fragmente des Hoheliedkommentars, in: Procop. Gaz., Commentarii in Cantica Canticorum: PG 87,2 (1545-1754).
- Fragmente des Matthäuskommentars; J. Reuss, Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche (TU 61), Berlin 1957, 1-54.
- Fragmente des Johanneskommentars; J. Reuss, Johanneskommentare aus der griechischen Kirche (TU 89), Berlin 1966, 3-64.
- Fragmente des Römerbriefkommentars; K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (NTA 15), Münster i. W. 1933, 57-82.
- Apponius, Commentarius in Canticum Canticorum; Apponii in Canticum Canticorum Expositionem ediderunt B. de Vregille / L. Neyrand (CCh.SL 19), Turnholt 1986.
- Apponius, Die Auslegung zum Lied der Lieder. Die einführenden Bücher I-III und das christologisch bedeutsame Buch IX, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hildegard König (VL 21), Freiburg 1992.
- Ps.-Archytas, Περὶ τοῦ καθόλου λόγου; Th. A. Szlezák, Pseudo-Archytas Über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese (Peripatoi 4), Berlin/New York 1972.
- Aristoteles, Categoriae; L. Minio-Paluello, Aristotelis categoriae et liber de interpretatione, Oxford 1949 (= 1966).
- Metaphysica, ed. W. D. Ross, Aristotle's metaphysics, 2 Bde. Oxford 1924 (= repr. 1970 der verbesserten Ausgabe von 1953).
- Topica, ed. E. S. Forster, Topica, in: Aristotle in Twenty-Three Volumes II, Cambridge/London 1973, 12 - 108.
- Asterius von Kappadokien, Die Theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent (SVigChr 20), Leiden 1993.
- Athanasius von Alexandrien, Werke: PG 25 - 28, in Bd. 25: Ep. ad epp. Aeg. et Lib (537 - 593); in Bd. 26: C. Ar. I (12 - 145); C. Ar. II (145 - 321); C. Ar. III (321 - 468); Ep. ad Serapionem I - IV (529 - 676); Ep. ad Afros episcopos (1029 - 1048); in Bd. 27: Expositio in Psalmos (60 - 589).
- Contra Arianos I 5f. 9 (teilweise) und Epistula ad episcopos Aegypti et Libiae 12, textkritisch ediert in: K. Metzler, Ein Beitrag (cf. Literaturverzeichnis), 37 - 45.
- Contra gentes. De incarnatione, ed. Robert W. Thomson, Oxford 1971.
- Apologia de fuga sua. Apologia secunda. Apologia ad Constantium. Historia Arianorum. De decretis Nicaenae synodi. De synodis. De sententia Dionysii, ed. H.-G. Opitz (Athanasius, Werke II), Berlin 1934 - 1941.
- Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite, ed. J. M. Szymusiak (SC 56), Paris 1958.
- Epistula ad Epictetum; Georgius Ludwig, Athanasii epistula ad Epictetum, Diss. phil., Jena 1911.
- Epistula catholica; M. Tetz, Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362): ZNW 79 (1988) 271 - 273.
- The Orations of St. Athanasius against the Arians, ed. W. Bright, Oxford 1873.
- Wider die Arianer, in: Christian Friedrich Rößler, Bibliothek der Kirchen-Väter in Uebersetzung und Auszügen aus ihren fürnehmsten besonders dogmatischen Schriften sammt dem Original der Hauptstellen und nöthigen Anmerkungen, V/2/1, Leipzig 1780.

- Select Treatises of S. Athanasius, Archbishop of Alexandria, in Controversy with the Arians, translated with notes and indices by John Henry Cardinal Newman, Oxford 1844.
- Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius, ins Deutsche übersetzt (Bibliothek der Kirchenväter), Bd. 1, Kempten 1872.
- Athanasius, Bishop of Alexandria, Select writings and letters. Edited, with Prolegomena, Indices and Tables by Archibald Robertson (NPNF, sec. ser. IV), London 1892 (= Ann Arbor 1978).
- Des heiligen Athanasius vier Reden gegen die Arianer. Vier Briefe an Serapion. Brief an Epiktet = Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt, Bd. 1 (BKV² 13), Kempten / München 1913.
- Ps.-Athanasius, Contra Arianos IV, ed. A. Stegmann, Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer" als κατά 'Αρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut. Diss. theol. Würzburg, Tübingen 1917, 43 - 87.
- Englische Übersetzung mit Einleitung: J. H. C. Newman / A. Robertson, Select Writings and Letters of Athanasius, Bishop of Alexandria (NPNF 4), New York 1892, 431-447.
- Deutsche Übersetzung mit Einleitung: Des Heiligen Athanasius Vier Reden gegen die Arianer, eingel. und übers. von Anton Stegmann, in: BKV 13, Kempten / München 1913, 1-387.
- Contra Apollinarium I-II: PG 26, 1093-1165.
- Contra Sabellianos: PG 28, 96 - 121; textkritische Anmerkungen in: R. M. Hübner, Apolinarius von Laodicea (cf. Literaturverzeichnis), 12-29.
- De incarnatione dei verbi et contra Arianos: PG 26, 984 - 1028.
- Dialogi de sancta trinitate I - III: PG 28, 1116 - 1249. Teile des zweiten Dialogs sind kritisch ediert von Ch. Bizer, Studien zu pseudoathanasianischen Dialogen. Der Orthodoxos und Aetios, Diss., Bonn 1970, 80 - 126.
- Dialoghi contro i Macedoniani. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e indici a cura di E. Cavalcanti, Torino 1983.
- Epistula ad Liberium; M. Tetz, Zur Theologie des Markell von Ankyra III (siehe unter M. Tetz), 152 - 154.
- Expositio fidei; H. Nordberg, Athanasiana I, Helsinki 1962, 49 - 56.
- Testimonia e scriptura (de communi essentia patris et filii et spiritus sancti: PG 28, 29 - 80.
- Dialogus Montanisti et Orthodoxi; Widerlegung eines Montanisten, ed. G. Fikler: ZKG 26 (1905) 447 - 463.
- Atticus, Fragments. Texte établi et traduit par Ed. des Places, Paris 1977.
- Augustinus, Confessiones, ed. Pierre de Labriolle, Saint Augustin, Confessions, t. I-II, Paris, I^o 1950; II^o 1947.
- De haeresibus, ed. R. Vander Plaetse/C. Beukers: Aurelii Augustini Opera, pars 13,2 (CChr. SL 46), Turnholti 1969, 263 - 342.
- Ps.-Augustinus, Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII (cf. Ambrosiaster).
- Basilus von Cäsarea, Adversus Eunomium I - III, ed. B. Sesboué, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie, t. I - II (SC 299.305), Paris 1982/3.
- Briefwechsel mit Apolinarius von Laodicea = ep. 361 - 364; H. de Riedmatten, La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée I: JThS N.S. 7 (1956) 199 - 210.
- Epistulae; Saint Basile, Lettres, t. I-III, ed. Y. Courtonne, Paris 1957-1966; Briefe, Zweiter Teil. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von W.-D. Hauschild (BGrL 3), Stuttgart 1973.
- Homiliae in hexaameron; Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaéméron, ed. St. Giet (SC 26), Paris 1950.

- Prologus VIII, De fide, Übersetzung von L. Lèbe, Saint Basile, Les Règles morales et Portrait du chrétien. Introduction et traduction, Maredsous 1969.
- De Spiritu Sancto; Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit, ed. B. Pruche (SC 17 bis), Paris ²1968.
- Ps.-Basilus, Adversus Eunomium IV-V: PG 29,672 - 768; textkritische Anmerkungen in: F. X. Risch, Pseudo-Basilus, 111 - 205.
- Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, ed. A. Hahn / G. L. Hahn, Breslau 1897.
- Canones Hippolyti; Les Canons d'Hippolyte. Édition critique de la version arabe, introd. et trad. française par Réne-Georges Coquin (PO 31,2), Paris 1966.
- P. Bradshaw / C. Bebawi, The Canons of Hippolytus, Nottingham 1987.
- Catena Graeca in Genesim et in Exodum, I. Catena Sinaitica, ed. F. Petit (CCh.SG 2), Turnhout 1977; II. Collectio Coisliniana in Genesim, ed. F. Petit (CCh. SG 15), Turnhout 1986.
- Clemens von Alexandrien, Protrepticus; Clément d'Alexandrie. Le protreptique, ed. C. Mondésert (SC 2) Paris ²1949.
- Stromata, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, 3 Bde. (= GCS), Berlin ³1960 (Stromata I - VI)/²1970 (Stromata VII - VIII)/1980 (Register).
- Corpus Hermeticum, t. I-IV, ed. A. D. Nock / A.-J. Festugière, Paris ⁶1983; ⁴1983; ⁴1983; ⁴1983;.
- Cyrrill von Alexandrien, Contra Iulianum: PG 76, 509-1058; Buch I-II: Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien, t. I, livres I et II. Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par P. Burguière / P. Évieux (SC 322), Paris 1985.
- Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate: PG 75, 9 - 656.
- Cyrrill von Jerusalem, Catecheses ad illuminandos; Cyrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia I - II, ed. W. C. Reischl - J. Rupp, München 1848/1860 (= Hildesheim 1967).
- Des Heiligen Cyrillus Katechesen über den Heiligen Geist (Ich Glaube an den Heiligen Geist. Vätertexte über den Heiligen Geist I), hg. v. G. Crone / H. Stege, Steyl 1937.
- Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques. Introd., texte crit. et notes par A. Piédnagel (SC 126), Paris 1966.
- Ephräm der Syrer, Hymni de Fide, ed. E. Beck (= CSCO.SS 73/74), Louvain 1955.
- Epiphanius von Salamis, Panarion haeresium, ed. K. Holl, Epiphanius II Panarion haer. 34 - 64 (= GCS), Leipzig ²1922, 2. bearb. Auflage ed. J. Dummer, Berlin 1980; Epiphanius III Panarion haer. 65 - 80, ed. K. Holl (= GCS), Leipzig 1933, 2. bearb. Auflage ed. J. Dummer, Berlin 1985.
- Eugenius diaconus, Expositio fidei; M. Tetz, Markellianer und Athanasios von Alexandrien (cf. Literaturverzeichnis), 78 - 84.
- Eunomius, The extant works, ed. Richard Paul Vaggione, Oxford 1987.
- Eusebius von Cäsarea, Commentaria in Psalmos: PG 23, 66 - 1396; PG 24, 9 - 76.
- Ep. ad Caesareenses (= Ur. 22, in: Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318 - 328, in: Athanasius, Werke III, ed. H.-G. Opitz, Leipzig 1934f., 42-47).
- Contra Marcellum (cf. Werke, 4. Bd.).
- De ecclesiastica theologia (cf. Werke, 4. Bd.).
- Historia ecclesiastica; Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, 4 vol., ed. G. Bardy (= SC 31. 41. 55. 73bis), Paris 1952. 1955. 1967. 1971.
- Werke, 4. Bd., Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells, ed. E. Klostermann (= GCS), Leipzig 1906; 3. erg. Aufl., durchges. von G. Ch. Hansen, Berlin 1991.
- Werke, 6. Bd., Demonstratio evangelica, ed. Ivar A. Heikel (= GCS), Leipzig

- 1913.
- Werke, 7. Bd., *Laus Constantini* u. a., ed. I. A. Heikel (= GCS), Leipzig 1902.
 - Werke, 8,1/2. Bd., *Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras (= GCS), Leipzig, durchgesehen von G. Chr. Hansen, Berlin 1982/83.
 - Eusebius von Emesa, *Fragmente*; E. M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse. Etude historique et critique. Textes*, Louvain 1949 (griech., arm., syr. *Fragmente*).
 - *Homilien*, ed. E. M. Buytaert, *Eusèbe d'Emèse, Discours conservés en latin* t. 1 und 2 (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 26 und 27), Louvain 1953. 1957.
 - Eusebius von Vercelli, *De trinitate*, ed. V. Bulhart (CChr. SL 9), Turnholti 1957, 1-99.
 - Eustathius von Antiochien, *De engastrimytho contra Origenem*, in: E. Klostermann, *Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa Über die Hexe von Endor* (KIT 83), Bonn 1912, 16 - 62.
 - *Commentarius in Ps. 92* (frg. 38), apud *Severum Antiochenum*, in: J. Lebon, *Seueri Antiocheni orationes ad Nephaliu eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae* (CSCO 119), 1949, 165 (syr. Text); (CSCO 120), 1949, 126 (lat. Übers.).
 - *De fide contra Arianos* (frg. 59-62), apud *Seuerum Antiochenum*, in: J. Lebon, *Seueri Antiocheni Liber contra impium Grammaticum* (CSCO 101), 1952², 66 (syr. Text); (CSCO 102), 1952², 47 (lat. Übers.).
 - *De Melchisedech, Fragmentum syriacum* (frg. 64) in: *Florilegium Edesseno anonymo*, in: I. Rucker, *Florilegium Edessenum anonymum* (SAM 5), München 1933, 22 (syr. Text mit griech. Rückübers.); *Fragmenta graeca* (frg. 65 - 67), in: B. Altaner, *Die Schrift Περὶ τοῦ Μελχισεδέκ* des Eustathios von Antiocheia: BZ 40 (1940) 30-47, 34-37 (= ders., *Kleine patristische Schriften*, TU 83, Berlin 1967, 343-362).
 - *De tentationibus* (frg. 68), in: *Florilegio Edesseno anonymo*, in: I. Rucker, 21 (syr. Text mit griech. Rückübers.).
 - *Ἐκ τοῦ Πανεκκλησιαστοῦ*, in: M. Richard, *Quelques nouveaux fragments des Pères anténicéens et nicéens*: SO 38 (1963) 76 - 83, 82.
 - *Fragmenta 4 in cod. Vat. Borg. Syr. 82*, in: L. Abramowski/A. van Roey, *Das Florileg mit den Gregor-Scholien aus Vatic. Borg. Syr. 82: OLoP 1* (1970) 131 - 185, 145f. (Nr. 28-32, syr. Text), 166f. (Nr. 28-32, Übers.).
 - *Fragmenta varia*, in: M. Spanneut, *Recherches sur les écrits*, 95 - 131.
 - *Oratio secunda coram ecclesia* (frg. 69), in: *Florilegio Edesseno anonymo*, in: I. Rucker, 22 (syr. Text mit griech. Rückübers.).
 - *Oratio coram ecclesia*, in: *Verbum caro factum est* (frg. 70), in: *Florilegio Edesseno anonymo*, in: I. Rucker, 23 (syr. Text mit griech. Rückübers.).
 - Evagrius Ponticus, *Epistula fidei* (= Basilius, ep. 8; in: Saint Basile, *Lettres I*, ed. Y. Courtonne, Paris 1957, 22 - 37).
 - Faustinus, *De trinitate ad Augustam Flacillam*, ed. M. Simonetti (CChr. SL 69), Turnholti 1967, 289 - 353.
 - Ps.-Galenus, *Ad Gaurum*; *Die Neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πᾶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*, ed. K. Kalbfleisch (AAWB phil.-hist. 1895), Berlin 1895.
 - Gennadius, *De viris inlustribus*, ed. C. A. Bernoulli, *Hieronymus et Gennadius, De viris inlustribus* (SQS 1), Freiburg/Leipzig 1895 (= Frankfurt 1968).
 - Gregor von Elvira, *De fide orthodoxa*, ed. V. Bulhart (CChr. SL 69), Turnholti 1967, 221 - 247.
 - *De fide*; *Gregorii Hispanensis De fide. Prolegomena, textum criticum, italicam interpretationem, commentarium, glossarium, indices cur.*, M. Simonetti, Torino 1975.

- Gregor von Nazianz, Ep. 101, 102, ad Cledonium I und II; 202 ad Nectarium; Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, ed. P. Gallay (SC 208), Paris 1958, 129 - 233.
- *Orationes theologicae*; or. 27-31; Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31* (*Discours Théologiques*). Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par P. Gallay / M. Jourjon (SC 250), Paris 1978.
- Gregor von Nyssa, *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, ed. F. Mueller (*Gregorii Nysseni Opera III/1*), Leiden 1958, 119-128.
- *Antirrheticus adversus Apollinarium*, ed. F. Mueller (*Gregorii Nysseni Opera III/1*), Leiden 1958, 129 - 233.
- *Contra Eunomium libri*, 2 Bde., ed. W. Jaeger (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. I - II), Leiden 1960.
- *De hominis opificio*: PG 44, 125 - 256.
- *De vita Gregorii Thaumaturgi*: PG 46, 893 - 957.
- *Opera dogmatica minora*, ed. F. Mueller (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1), Leiden 1958.
- *Refutatio confessionis Eunomii*, ed. W. Jaeger (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. II), Leiden 1960, 312-410.
- Ps.-Gregor von Nyssa, *Adversus Arium et Sabellium, de patre et filio*, ed. F. Mueller (*Gregorii Nysseni Opera III/1*), Leiden 1958, 69 - 85.
- Hieronymus, *Briefe*, ed. I. Hilberg, 3 Bde. (I = ep. I - LXX; II = ep. LXXI - CXX; III = CXXI - CLIV) (= CSEL 54 - 56), Berlin I/1910. II/1912. III/ 1918.
- *Commentarium in evangelium Mattheum libri IV*, edd. D. Hurst / M. Adriaen, S. Hieronymi Presbyteri opera Pars I, *Opera exegetica 7* (CChr.SL LXXXVI A), Turnholti 1969.
- *Liber de viris illustribus*, ed. E. C. Richardson (TU 14,1), Leipzig 1896.
- Hilarius Pictaviensis, *Collectanea antiariana Parisina* (*Fragmenta historica*) cum appendice (*Liber I ad Constantium*). *Liber ad Constantium imperatorem* (*Liber II ad Constantium*). *Hymni*. *Fragmenta minora*. *Spuria* = S. Hilarii episcopi Pictaviensis opera IV: *Tractatus mysteriorum*, ed. A. Feder (= CSEL 65), Wien und Leipzig 1916, 41-117.
- *De trinitate*, 2 Bde., ed. P. F. Smulders (= CChr.SL 62.62a), Turnholti 1979/80.
- *De synodis*: PL 10, 479-546.
- Hippolyt von Rom, *De benedictionibus Isaaci et Iacobi*, ed. M. Brière / L. Mariès / B.-C. Mercier (PO 27), 2-114.
- Ps.-Hippolyt von Rom, *Contra Noetum*, ed. R. Butterworth, Hippolytus of Rome, *Contra Noetum* (HeyM 2), London 1977.
- *Traditio apostolica*; *Didascalia Apostolorum*, *Canonum Ecclesiasticorum*, *Traditionis Apostolicae Versiones Latinae*, ed. Erik Tidner (TU 75), Berlin 1963.
- *Traditio Apostolica*, ed. G. Dix / H. Chadwick, ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ. *The Treatise on The Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome*. Bishop and Martyr, ed. by Gregory Dix, reissued with corrections, preface and bibliography by Henry Chadwick, London / Connecticut 1992.
- *Traditio Apostolica*, ed. B. Botte, in: *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*. *Essai de reconstitution* (LQF 39), Münster ⁵1989.
- *Traditio Apostolica*. *Apostolische Überlieferung*, Übers. und eingel. von W. Geerlings (FC 1), Freiburg u.a. 1991, 210-312.
- Bradshaw, Paul F. / Bebawi, Carol, *The Canons of Hippolytus*, Nottingham 1987.
- Julianus Imperator, *Contra Galilaeos*, ed. E. Masaracchia, Giuliano Imperatore,

- Contra Galilaeos, Introduzione, testo critico e traduzione (Testi e Commenti 9), Rom 1989.
- Libellus synodicus ad Synod. Antioch. anno 341, ed. Mansi II (col. 1350).
- Libellus synodicus ad Synod. Caes. Cappad. anno 370 (?), ed. Mansi III (col. 453).
- Liberius, Epistula Me frater, ed. V. Bulhart (CChr.SL 9), Turnholt 1957, 121-123.
- Marcellus Ancyranus, Fragmenta. Epistula ad Iulium, in: Eusebius, Werke, 4. Bd., 183 - 215; demnächst ist zu vergleichen: Markell von Ankyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent (erscheint in der Reihe GCS), Berlin 1996 (da diese Ausgabe i. W. der in der vorliegenden Untersuchung in Klammern angegebenen Fragmentenzählung folgt, die K. Seibt, Die Theologie des Markell, vorgeschlagen hat, ist die Benutzbarkeit der älteren Markellausgabe von Klostermann/Hansen und meiner neuen gleichermaßen gewährleistet).
- Marius Victorinus, Traité théologique sur la Trinité. Texte établi par P. Henry. Introduction, traduction et notes par P. Hadot (SC 68.69), Paris 1960.
Dt. Übers.: Christlicher Platonismus. Die Theologischen Schriften des Marius Victorinus, übers. v. P. Hadot / U. Brenke, eingel. u. erl. v. P. Hadot (BAW.AC), Zürich 1967 (mit Textverbesserung zur SC-Ausgabe von 1960, ebd. 451).
- Nicephorus Callistos, Historia ecclesiastica 1 - 58: PG 146.
- Numenius Apameae, Fragmenta, ed. E.-A. Leemans, Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten, Brüssel 1937.
- Origenes, Commentarii in evangelium Joannis, ed. E. Preuschen (Origenes Werke, Bd. 4 = GCS), Leipzig 1903, 298 - 480.
- Commentarii in Ephesios; J. A. F. Gregg, The commentary of Origen upon the epistle to the Ephesians: JThS 3 (1902) 234-244. 398-420. 554-576.
 - Commentarii in Romanos: PG 14,833-1292; für Buch 1-3: Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, hg. v. C. P. Hammond Bammel (VL, 16), Freiburg 1990.
 - Contra Celsum, ed. P. Koetschau (Origenes Werke, Bd. 1 und 2 = GCS), Leipzig 1899.
 - De principiis, ed. P. Koetschau (Origenes Werke, Bd. 5 = GCS), Leipzig 1913.
 - Dialogus cum Heraclide, ed. Jean Scherer, Entretien d'Origène avec Héraclide, introduction, texte, traduction et notes de Jean Scherer (SC 67), Paris 1960.
 - Fragmenta in evangelium Joannis, ed. E. Preuschen (Origenes Werke, Bd. 4 = GCS), Leipzig 1903, 483 - 574.
 - Fragmenta in Exodum: PG 12, 281-297.
 - Fragmenta in Lamentationes, ed. E. Klostermann (Origenes Werke, Bd. 3 = GCS), Leipzig 1901, 235-279.
- Philastrius, Diversarum hereseon liber, ed. F. Heylen = CChr.SL 9, Turnholt 1972.
- Philo von Alexandrien, Werke, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, Bd. 1, ed. L. Cohn, Berlin 1896 (= Berlin/New York 1962), darin: De opificio mundi (1 - 60); Legum allegoriarum libri I - III (61 - 169); De cherubim (170 - 201); De sacrificiis Abelis et Caini (202 - 257); Quod deterius potiori insidiari soleat (258 - 298); Bd. 2, ed. P. Wendland, Berlin 1897 (= 1962), darin: De gigantibus (42 - 55); Quod deus sit immutabilis (56 - 94); De plantatione (133 - 169); De ebrietate (170 - 214); De migratione Abrahami (268 - 314); Bd. 3, ed. P. Wendland, Berlin 1898 (= 1962), darin: Quis rerum divinarum heres sit (1 - 71); De mutatione nominum (156 - 203); De somniis I-II (204 - 306); Bd. 4, ed. L. Cohn, Berlin 1902 (= 1962), darin: De vita Mosis (lib. I - II) (119 - 268); De

- decalogo (269 - 307); Bd.5, ed. L. Cohn, darin: De specialibus legibus (1 - 265); De praemiis et poenis (336 - 376).
- Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, 3. bearb. Aufl. v. F. Winkelmann (= GCS), Berlin 1981.
- Phoebadius von Agen, *Contra Arrianos*, ed. R. Demeulenaere (= CChr.SL 64), Turnhout 1985, 3-52.
- Photius, *Bibliotheca*, ed. R. Henry, Photius. *Bibliothèque*, 8 Bde., Paris 1959(1)/1960(2)/1962(3)/1965(4)/1967(5)/1971(6)/1974 (7)/1977(8).
- Plato, *Werke*, Bd. I - VIII, ed. G. Eigler, Darmstadt 1972.
- Plotin, *Werke*, ed. P. Henry und H.-R. Schwyzer, *Plotini opera* I - III, Oxford 1964 - 1982; dt. Übersetzung: Plotins Schriften, übers. v. R. Harder, I-VI, Hamburg 1956-1971.
- Plutarch, *De animae procreatione in Timaeo*, ed. C. Hubert, neubearb. v. H. Drexler (= *Plutarchi moralia*, Bd. 6,1), Leipzig 1959.
- *De Iside et Osiride* (351 c - 384 C), ed. W. Sieveking (= *Plutarchi moralia*, Bd. 2,3), Leipzig 1935 (= 1971).
- *Platonicae quaestiones* (999 c - 1011 e), ed. C. Hubert, neubearb. v. H. Drexler (= *Plutarchi moralia*, Bd. 6,1), Leipzig 1959.
- Porphyrus, *Ad Gaurum* (cf. Ps.-Galenus).
- *Isagoge sive quinque voces*, ed. A. Busse, *Porphyrus Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem Graeca* IV 1), Berlin 1887, 1 - 22.
- *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca* IV 1), Berlin 1887, 55 - 142.
- *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lambez, Leipzig 1975.
- *Symmikta zetemata*, ed. H. Dörrie, *Porphyrus "Symmikta zetemata"*. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten (*Zetemata* 20), München 1959.
- *Vita Plotini*, ed. P. Henry/H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera* I, Leiden 1951.
- Rufinus, *Commentarius in symbolum apostolorum*, ed. Manlio Simonetti (*CC.SL* 20), Turnholt 1961, 125-182; Rufinus, *A Commentary on the Apostles' Creed*, transl. by J. N. D. Kelley (*ACW* 20), London 1955.
- Socrates, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Chr. Hansen (GCS, NF 1), Berlin 1995.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, 2. durchgesehene Aufl. von G. Chr. Hansen (GCS, NF 4), Berlin 1960; *Libri I-II: Sozomène, Histoire Ecclésiastique*, Livres I-II, ed. J. Bidez, Introd. B. Grillet/G. Sabbah, Trad. A.-J. Festugière, Annot. G. Sabbah (*SChr* 306), Paris 1983.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. v. Arnim, 4 Bde., Leipzig 1903. 1924 (IV).
- Sulpicius Severus, ed. C. Halm, *Sulpicii Severii Libri qui supersunt* (*CSEL* 1), Wien 1864.
- Symbolum Serdicense*; M. Tetz, *Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis* (siehe unter M. Tetz), 251 - 258.
- Tertullian, *Adversus Praxean*, ed. A. Kroymann/E. Evans (= *Tertulliani opera* II = CChr.SL 2/2), Turnholt 1954, 1157 - 1205.
- *Apologeticum*, ed. E. Dekkers (= *Tertulliani opera* II = CChr.SL 2/1), Turnholt 1954, 1157 - 1205.
- Theodoret Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*: PG 83, 336-556.
- *Historia religiosa* (Philotheus), ed. P. Canivet und A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr. L'histoire des moines de Syrie*, 2 Bde. (*SC* 234. 257), Paris 1977.1979.
- *Historia ecclesiastica*, ed. L. Parmentier, *Theodoret, Kirchengeschichte* (=

- GCS), Leipzig 1911; zweite Auflage (mit Anmerkungen, jedoch mit gekürzter Einleitung) von F. Scheidweiler (= GCS), Berlin 1954.
- Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318 - 328, in: Athanasius, Werke III, ed. H.-G. Opitz, Leipzig 1934f.
- Vigilius von Thapsus, Contra Arianos, Sabellianos, Photinianos: PL 62, 179-238.
- Außerdem wurde benutzt der Index Apolinaristicus am Institut für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie der Kath.-Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München.

II. Sekundärliteratur

- Aagaard, Anna Marie, Christus wurde Mensch, um alles Menschliche zu Überwinden. Athanasius, Contra Arianos III, 33, 393 C. Versuch einer Interpretation: *Studia Theologica* 21 (1967) 164 - 182.
- Abramowski, Luise, Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol: *ZKG* 86 (1975) 356-366 (engl. Fassung in: dies., *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, Hampshire 1992, III).
- , Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit: *ZKG* 87 (1976) 145 - 166 (engl. Fassung in: dies., *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, Hampshire 1992, VII).
- , Trinitarische und christologische Hypostasenformeln: *ThPh* 54 (1979) 38-49 (= dies., *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, Hampshire 1992, IX).
- , ΣΥΝΑΦΕΙΑ und ΑΣΥΤΧΥΤΟΣ ΕΝΩΣΙΣ als Bezeichnung für trinitarische und christologische Einheit, in: dies., *Drei christologische Untersuchungen* (BZNW 45), Berlin/New York 1981, 63-109.
- , Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts: *ZKG* 93 (1982) 240-272 (engl. Fassung in: dies., *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, Hampshire 1992, XI).
- , Die dritte Arianerrede des Athanasius. Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense: *ZKG* 102 (1991) 389 - 413.
- , *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, Hampshire 1992.
- Aigrain, R., Art. Apollinaire Le Jeune: *DHGE* 3 (1924) 962-982.
- Andresen, Carl, Justin und der mittlere Platonismus: *ZNW* 44 (1952/53) 157 - 195; jetzt in: *Der Mittelplatonismus*, ed. Clemens Zintzen (*Wege der Forschung* 70), Darmstadt 1981, 319 - 368 (hiernach zitiert).
- , / A. M. Ritter, *Geschichte des Christentums I/1. Altertum* (ThW 6,1) Stuttgart 1993.
- Arianism after Arius. *Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. Michel R. Barnes / Daniel H. Williams, Edinburgh 1993.
- Arnou, R.P., Arius et la doctrine des relations trinitaires: *Greg.* 14 (1933) 269-272.
- , Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée: *Gr.* 15 (1934) 242 - 254.
- , Art. Platonisme des Pères, in: *DThC* 12 (1935), 2258-2392.
- Atzberger, Leonhard, *Die Logoslehre des heiligen Athanasius. Ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer*, München 1880.
- Badcock, F. J., The Old Roman Creed: *JThS* 23 (1922) 362-389.
- , *The History of the Creeds*, London ²1938.
- Bardenhewer, Otto, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*. Bd. 3. Das vierte Jahrhundert, Freiburg i. Br. ²1923 (= Darmstadt 1962).
- Bardy, Gustave, Rezension zu A. Stegmann, Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer": *RPA* 32 (1921) 501.
- , Astérius le Sophiste: *RHE* 22 (1926) 221 - 272 (entspricht weitgehend unverändert: ders., *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936, 316 - 354 mit einem zusätzlichen Anhang 3 "Commentaire du psaume IV", 354 - 357).
- , L'héritage littéraire d'Aétius: *RHE* 24 (1928) 809 - 827.
- , Art. Astère le Sophiste, in: *DHGE* 4 (1930) 1167f.
- , Art. Paul de Samosate, in: *DThC* 12 (1933) 46-51.

- , *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936.
- Bareille, G., Art. Eusèbe de Nicomédie, in: DTC 5 (1913) 1539 - 1551.
- Barnard, L. W., Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica. A reconsideration: RThAM 38 (1971) 69 - 79.
- , Marcellus of Ancyra and the Eusebians: GOTR 25 (1980) 63 - 76.
- , The Council of Serdica: Some Problems re-assessed: AHC 12 (1980) 1-25.
- , The Council of Serdica 343 A.D., Sofia 1983.
- Barnes, Michel R., The Background and Use of Eunomius' Causal Language, in: *Arianism after Arius* (1993), 217 - 236.
- Barnes, Timothy D., Emperor and Bishops, A.D. 324-344: Some Problems: *American Journal of Ancient History* 3 (1978) 53-75.
- , *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
- , *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge / London 1993.
- Barret, C. K., "The Father is greater than I" (Jo 14,28): Subordinationist Christology in the New Testament, in: *Neues Testament und Kirche, Festschrift R. Schnackenburg*, hg. v. J. Gnllka, Freiburg 1974, 144 - 159.
- Baur, Ferdinand Christian, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung I*, Tübingen 1841.
- , *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Leipzig ³1867 (= Darmstadt 1974).
- Bellini, E., Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno: Aug. 13 (1975) 525-534.
- Béranger, Louis, Sur deux énigmes du De Trinitate de Didyme l'Aveugle: RSR 51 (1963) 255 - 267.
- Berkhof, H., *Die Theologie des Eusebius von Cäsarea*, Amsterdam 1939.
- Berten, Ignace, Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Emèse et la théologie semi-arienne: RSPTh 52 (1968) 38 - 75.
- Bertier, Janine, Médecine et philosophie dans l' *Ad Gaurum*, sur la manière dont l'embryon s'anime, in: *Tratados Hipocráticos, Actas del VII^e Colloque International Hippocratique*, Madrid 1990, ed. J. A. López Férez, Madrid 1992, 635-645.
- Bienert, Wolfgang A., "Allegoria" und "Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria (PTS 13), Berlin/New York 1972.
- , Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem, in: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, ed. H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Marksches (BZNW 67), Berlin / New York 1993, 124-139.
- Bigelmair, Andreas, Zur Theologie des Eusebius von Caesarea, in: *Festschrift Georg v. Hertling, Kempten - München 1913*, 65 - 85.
- Bigger, Charles P., *Participation. A Platonic inquiry*, Louisiana 1968.
- Bizer, Christoph, *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen. Der Orthodoxos und Aetios*, Diss. Bonn 1966.
- Böhringer, Friedrich, *Die Alte Kirche. Sechster Teil: Das vierte Jahrhundert (Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien VI)*, Stuttgart ²1874.
- Bonwetsch, Nathanael, Rez. zu Anatolij Spaßkij, *Apollinaris von Laodikea*: ByZ 6 (1897) 175 - 177.
- Boularand, Ephrem, Aux sources de la doctrine d'Arius: BLE 68 (1967) 3-19.
- , *L'Hérésie d'Arius et la "Foi" de Nicée*, 2 Bde., Paris 1972.
- Boulnois, Marie-Odile, *Le Paradoxe Trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 143), Paris 1994.
- Bradshaw, Paul F., "Diem Baptismo Sollemniorum": Initiation and Easter In Chri-

- stian Antiquity, in: ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ. Studies in Honor of Robert Taft (StAns 110 = ALit 17), Rom 1993, 41-51.
- Bréhier, Émile, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (Etudes de Philosophie médiévale VIII), Paris 1950.
- , La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme (BHPH), Paris 1989.
- Brennecke, Hanns Christof, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337 - 361) (PTS 26), Berlin/New York 1984.
- , Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios: ZNW 75 (1984) 270-290.
- , Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (BHTh 73), Tübingen 1988.
- , Art. Lucian von Antiochien, in: TRE 21 (1991) 474 - 479.
- , Art. Homéens: DHGE f. 141 (1992) 932-960.
- Breydy, Michel, Le Adversus Eunomium IV-V ou bien le Péri Arkhon de S. Basile?: OrChr 70 (1986) 69 - 85.
- Brinckmann, A., Verbesserungsvorschläge zum Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor: RMP 74 (1925) 308 - 313.
- Brockmeier, W., De sancti Eustathii episcopi Antiocheni dicendi ratione. Accedit index uocabulorum libri contra Origenem scripti omnium. Diss., Borna 1932.
- Bruns, Peter, Arius hellenizans?—Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit. Ein Beitrag zur Rezeption des Nizänums im syrischen Sprachraum: ZKG 101 (1990) 21 - 57.
- Burney, C. F., Christ as the APXH of Creation. (Prov. viii 22, Col. i 15 - 18, Rev. iii 14): JThS 27 (1925/26) 160 - 177.
- Campanhausen, Hans Freiherr von, Das Bekenntnis im Urchristentum: ZNW 63 (1972) 210-253.
- , Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325): ZNW 67 (1976) 123 - 139.
- Cantalamesa, Raniero, La primitiva esegesi cristologica di Romani I, 3 - 4 e Luca I, 35: RSLR 2 (1966) 69 - 80.
- , Cristo "Immagine di Dio". Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15: RSLR 16 (1980) 181 - 212. 345 - 380.
- McCarthy Spoerl, Kelley, A Study of the Κατὰ Μέρος Πίστις by Apollinarius of Laodicea, Diss. masch., New Hampshire 1990.
- , The Schism at Antioch since Cavallera, in: Arianism after Arius (1993), 101 - 126.
- , Anti-Arian Polemic in Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical Theology*; noch unveröffentl. Manuskript des Vortrags auf der NAPS-Conference vom Mai 1994.
- , Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition: JThS N.S. 45 (1994) 545-568.
- Cattaneo, Enrico, Trois Homélie Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme Oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et Étude Théologique (ThH 58), Paris 1981.
- Casey, R. P., Clement and the two divine logoi: JThS 25 (1924) 43 - 56.
- Caspari, Carl Paul, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, II-III, Christiania 1869. 1875.
- , Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des Kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters, Christiania 1890.
- Cavalcanti, Elena, Il problema del linguaggio teologico nell' Adv. Eunomium di Basilio Magno: Aug. 14 (1974) 527 - 539.
- , "Excerpta" e temi sullo Spirito Santo in Ps.Basilio, Adv. Eun. IV-V, in: Forma Futuri. FS Card. M. Pellegrino, Torino 1975, 1003 - 1021.
- , Studi Eunomiani (OrChrA 202), Roma 1976.

- Ps. Athanasio, Dialoghi contro i Macedoniani. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e indici, Torino 1983.
- Interpretazione di Luca 1,35, nel dibattito sullo Spirito Santo prima del Concilio di Costantinopoli, in: Credo in spiritum sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale die Pneumatologia. Roma 22 - 26 marzo 1982, Città del Vaticano 1983, 89 - 99.
- L'esperienza di Dio nei padri greci. Il trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio di Cesarea (StT 5), Roma 1984.
- Osservazioni sull' uso patristico di Baruch 3,36-38, in: Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986), SEAUG 28 (1988) 145 - 165.
- Cavallera, Ferdinand, S. Eustathii Episcopi Antiocheni In Lazarum, Mariam et Martham Homilia Christologica ..., Paris 1905.
- Ceillier, R., Histoire Générale des Auteurs Sacrés et Ecclésiastiques, Bd. V, Paris 1735.
- Chadwick, H., The fall of Eustathius of Antioch: JThS 49 (1948) 27 - 35 (wieder gedruckt in: ders., History and thought, London 1982, XIII).
- Ciccarese, M. P., Un retore esegeta: Asterio il Sofista nell' om. 13 sul Salmo 7: ASE 2 (1985) 59-69.
- La composizione del "corpus" asteriano sui *Salmi*: ASE 3 (1986) 7-42.
- Cignelli, Lino, Giovanni 14,28 nell' esegesi di s. Basilio Magno: Anton. 54 (1979) 582 - 595.
- Collins, Carolus, Dissertatio historico-theologica exhibens genuinam Pauli Samosatani, episcopi Antiocheni, doctrinam, Frankfurt a. d. O. 1736.
- Connolly, R. H., St. Ambrose and the *Explanatio Symboli*: JThS 47 (1946) 185-196.
- Conybeare, F. C., The Eusebian form of the text Matth. 28,19: ZNW 2 (1901) 275 - 288.
- The Authorship of the "Contra Marcellum": ZNW 4 (1903) 330 - 334.
- The Authorship of the "Contra Marcellum": ZNW 6 (1905) 250 - 270.
- Coulange, Louis, Métamorphose du Consubstantiel. Athanase et Hilaire: RHLR N.S. 8 (1922) 169 - 214.
- Cross, F. L., The study of St. Athanasius, Oxford 1945.
- Crouzel, H., Théologie de l'image de dieu chez Origène, Paris 1956.
- Art. Gregor I (Gregor der Wundertäter) A u. B.: RAC 12 (1983) 779-791.
- Daly, Robert E., Rez. zu E. Cattaneo, Trois Homélies: SecCent 3 (1983) 174-176.
- Daniélou, Jean, Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle: REG 69 (1956) 412 - 432.
- Dassmann, Ernst, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung (MBTh 29), Münster 1965.
- Diekamp, Franz, Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse: ByZ 18 (1909) 1 - 13.
- Dihle, Albrecht, Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie, in: Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche (Oikonomia 9), Erlangen 1980, 9 - 31. 90 - 94.
- Dinsen, Frauke, Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381), Diss., Kiel 1976.
- Dörrie, Heinrich, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, in: Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique, 5, Genf 1960.
- Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken, in: Parousia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe Johannes Hirschberger, ed. Kurt Flasch, Frankfurt/M. 1965, 119 - 141.
- Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen: Mu-

- seum Helveticum 26 (1969), 217 - 228.
- Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt: RPh 24 (1970) 217 - 235.
 - Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Evangile de Saint Jean (Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11,19,1 - 4), in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser, Paris 1972, 75 - 87.
 - Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to Prof. C. J. de Vogel, ed. J. Mansfeld, L. M. de Rijk (Philosophical texts and studies 23), Assen 1975, 115 - 136.
 - Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: ders., Platonica Minora, München 1976, 12 - 69.
- Dörries, Hermann, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilios zum Abschluß des trinitarischen Dogmas (AAWG.PH 3,39), Göttingen 1956.
- Dorner, Isaak Augustus, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste, 2. Aufl. Erster Theil: Die Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten, Stuttgart 1845.
- Doutreleau, Louis, Le 'De Trinitate' est-il l'oeuvre de Didyme l'Aveugle?: RSR 45 (1957) 514 - 557.
- Dräseke, Johannes, Apollinarios von Laodicea, der Verfasser der echten Bestandteile der pseudojustinischen Schrift ΕΚΘΕΣΙΣ ΠΙΣΤΕΩΣ ΗΤΟΙ ΠΕΡΙ ΤΡΙΑΔΟΣ: ZKG 6 (1884) 503-549 (cf. ders., Apollinarios von Laodicea, 1892, 122-138).
- Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomius: ZKG 11 (1890) 22-61 (cf. ders., Apollinarios von Laodicea, 1892, 158-182).
 - Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften (TU 7,3/4), Leipzig 1892.
 - Maximus philosophus?: ZWTh 36 (1893) 290-315.
 - Zur Athanaïos-Frage: ZWTh 38 (1895) 250-269.
- Duchatelez, K., La "condescendance" divine et l'histoire du salut: NRTh 95 (1973) 593 - 621.
- Ehrhardt, Arnold, Christianity before the Apostles' Creed: HThR 55 (1962) 73-119.
- Eichenseer, Caelestis, Das Symbolum Apostolicum beim Heiligen Augustinus (KGQS 4), St. Ottilien 1960.
- Elders, Leo J., The Greek Christian authors and Aristotle: DoC 43 (1990) 26 - 57.
- Elfers, Heinrich, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938.
- Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam, ed. M. Reding, Düsseldorf 1952, 169-211.
- Eltester W., Die Kirchen Antiochias im IV. Jahrhundert: ZNW 36 (1937) 251-286.
- van Esbroeck, M., Rez. zu E. Cattaneo, Trois Homélies: OCP 47 (1981) 499-500.
- Fabricius, Ioannes Albertus, Bibliotheca Graeca VIII, Hamburg 1729; editio nova curante Gottlieb Christophoro Harles, IX, Hamburg 1804.
- Farina, Raffaele, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo (BThS I 2), Zürich 1966.
- Fedwick, Paul Jonathan, A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea, in: Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, I, ed. by P. J. Fedwick, Toronto 1981, 3-19.
- Feige, Gerhard, Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner (Erfurter Theologische Studien 58), Erfurt 1991.
- Markell von Ankyra und das Konzil von Nizäa (325), in: Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des philoso-

- phisch-theologischen Studiums Erfurt (Erfurter Theologische Studien 63), Erfurt 1992, 277 - 296.
- Fessler, Josephus, *Institutiones Patrologiae I - II*, Würzburg 1850/1.
- Ffoulkes, E. S., *The Athanasian Creed: By whom written and by whom published; with other enquiries on Creeds in general*, London 1871.
- , *The Athanasian Creed reconsidered*, London 1872.
- Fondevila, J. M., *Ideas trinitarias y cristologicas de Marcelo de Ancyra*, Madrid 1953.
- Frickel, Josef, Hippolyts Schrift *Contra Noetum*: ein Pseudo-Hippolyt, in: Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, ed. H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Marksches (BZNW 67), Berlin / New York 1993, 87-123.
- Funk, Franz Xaver, Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius, in: ders., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II*, Paderborn 1899 (= Frankfurt/Main 1972), 291 - 329.
- , Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius d. Gr. gegen Eunomius, in: ebd. III, Paderborn 1907 (= Frankfurt/Main 1972) 311 - 323.
- Furlani, Guiseppe, Studi apollinaristici I: La dottrina trinitaria di Apollinare di Laodicea: Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi 2 (1921) 257-285.
- , Studi apollinaristici II: I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea: Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi 4 (1923) 129-146.
- Gaisford, Thomas, *Eusebeii Pamphili contra Hieroclem et Marcellum libri*, Oxonii 1852.
- Galot, Jean, Rez. zu E. Cattaneo, *Trois Homélies*: Gr. 63 (1982) 740.
- Gelsi, Giancarlo, *Kirche, Synagoge und Taufe in den Psalmenhomilien des Asterios Sophistes* (Dissertationen der Universität Graz 40), Wien 1978.
- Gentz, G., Art. Arianer: RAC I (1950) 647 - 652.
- Gericke, W., Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologe und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte X), Halle 1940.
- Gewieß, Joseph, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5 - 11): ThQ 128 (1948) 463 - 487.
- Ghellinck, J. de, Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV^e siècle: RHE 26 (1930) 5 - 42.
- , Qui sont les ΩΣ ΤΙΝΕΣ ΑΕΙΟΥΣΙ de la lettre d'Arius, in: *Miscellanea Giovanni Mercati I: Studi e Testi* 121 (1946) 127 - 144.
- Girardet, K. M., Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328-346) (Antiquitas I,21), Bonn 1975.
- Gregg, Robert C./Groh, Dennis E., The Centrality of Soteriology in Early Arianism: AThR 59 (1977) 260 - 278.
- , *Early Arianism - A View of Salvation*, Philadelphia 1981.
- Greßmann, Hugo, Rez. von H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (1904) und J. Flemming / H. Lietzmann, *Apollinaristische Schriften* (1904): ZDMG 59 (1905) 674-686.
- Grillmeier, Alois, Art. Homoousios, in: LThK² 5 (1960) 467f.
- , Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit: Traditio 33 (1977) 1 - 63.
- , Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg u.a. 1979.
- Groß, Karl, *Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum*. Aus dem Nachlaß hg. v. W. Speyer, Stuttgart 1985.
- Grützmacher, G., Rezension zu A. Stegmann, Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer" (1918): ThG 12 (1918) 58f.

- Gummerus, Jaakko, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren 356 - 361, Helsingfors 1900.
- Gwatkin, Henry Melvill, *Studies of Arianism*, Cambridge ²1900.
- Hadot, Pierre, Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres (EAug), Paris 1971.
- Hägglund, Bengt, Die Bedeutung der 'regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen: StTh 12 (1958) 1-44.
- Halleux, André de, "Manifesté par le Fils". Aux origines d'une formule pneumatologique: RTL 20 (1989) 3 - 31 (= ders., Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'études, Leuven 1990, 338 - 366).
- Hanson, R. P. C., Dogma and Formula in the Fathers: StP 13,2 (1975) 169-188.
- , The date and the authorship of Pseudo-Anthimus, de sancta ecclesia: PIA, Section C (1983) 351 - 354.
- , The Fate of Eustathius of Antioch: ZKG 95 (1984) 171 - 179.
- , The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318 - 381, Edinburgh 1988.
- Harnack, Adolf (von), Das Apostolische Glaubensbekenntniß. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort, Berlin ²²1892.
- , Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, in: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, 364-390.
- , Art. Monarchianismus: RE³ 13 (1903) 303-336.
- , Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius (Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II/2), Leipzig 1904.
- , Lehrbuch der Dogmengeschichte 2.Bd. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I, Tübingen ⁴1909 (= Darmstadt 1964).
- , Kritischer Epilog: ZNW 24 (1925) 203.
- Hauret, Ch., Comment le "Défenseur de Nicée" a-t-il compris le dogme de Nicée?, Bruges 1936.
- Hauschild, Wolf-Dieter, Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Diss., Hamburg 1967.
- Hayes, Walter Martin, Didymus the Blind is the Author of Adversus Eunomium IV/V: StPatr 17 (1982) 1108 - 1114.
- Hefele, Carl Joseph, Conciliengeschichte I, Freiburg i. Br. 1855.
- Henry, P., Kénose. L'exégèse patristique, in: DBS 5 (1957) 56 - 136.
- Heron, Alasdair, Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind: His Authorship of the Adversus Eunomium IV-V and the De Trinitate, Diss. masch. Tübingen 1972.
- , The two Pseudo-Athanasian dialogues against the Anomoeans: JThS N.S. 24 (1973) 101 - 122.
- , Zur Theologie der "Tropici" in den Serapionbriefen des Athanasius. Amos 4,13 als Pneumatologische Belegstelle: Kyrios N.F. 14 (1974) 3 - 24.
- Hockel, Alfred, Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15, Düsseldorf 1965.
- Holl, Karl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen/Leipzig 1904.
- , Zur Auslegung des zweiten Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses, in: SPAW.PH 1919,2-11, (= ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten, Tübingen 1928, 115-128).
- Holland, David Larrimore, The Earliest Text of the Old Roman Symbol: A Debate with Hans Lietzmann and J. N. D. Kelly: ChH 34 (1965) 262-281.
- , The Creeds of Nicea and Constantinople Reexamined: ChH 38 (1969) 248-261.
- , Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von

- Caesarea und das Konzil von Nizäa: ZKG 81 (1970) 163-181.
- Hommel, Hildebrecht, Pantokrator: *Theologia Viatorum* 5 (1953/4) 322-378.
- Hort, Fenton John Anthony, On ΜΟΝΟΤΕΝΗΣ ΘΕΟΣ in Scripture and Tradition, in: ders., *Two Dissertations*, Cambridge / London 1876, 1-72.
- , On the 'Constantinopolitan' Creed and other Eastern Creeds of the Fourth Century, in: ders., *Two Dissertations*, Cambridge / London 1876, 73-150.
- Hoss, Karl, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione, Freiburg i. Br. 1899.
- Hübner, Reinhard M., Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilus. Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern, in: Epektasis. *Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser, Paris 1972, 463 - 490.
- , Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der "physischen" Erlösungslehre (PP 2), Leiden 1974.
- , Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, *Contra Sabellianos*: ZKG 90 (1979) 201-220.
- , Der Autor von Ps-Basilus, *Adversus Eunomium IV/V*-Apolinarius von Laodicea? Vortrag auf dem Neunten Internationalen Patristischen Kongreß, Oxford 1983 (unveröffentlicht).
- , Soteriologie, Trinität, Christologie. Von Markell von Ankyra zu Apollinaris von Laodicea, in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*. FS Wilhelm Breuning, ed. Michael Böhnke/ Hanspeter Heinz, Düsseldorf 1985, 175 - 196.
- , Ps-Athanasius, *Contra Sabellianos*. Eine Schrift des Basilus von Caesarea oder des Apollinaris von Laodicea?: VigChr 41 (1987) 386-395.
- , Die Schrift des Apollinaris von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, contra Sabellianos) und Basilus von Cäsarea (PTS 30), Berlin/New York 1989.
- , Melito von Sardes und Noët von Smyrna, in: *Oecumenica et Patristica*. FS Wilhelm Schneemelcher, hg. von Damaskinos Papandreou, Wolfgang A. Bienert, Knut Schäferdiek (Chambésy-Genf 1989) 219-240.
- , Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX, 10,9-12 und X, 27,1-2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian, in: MThZ 40 (1989) 279-311.
- , Der antivalentinische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna, in: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, ed. H. Chr. Brenneke / E. L. Grasmück / Chr. Marksches (BZNW 67), Berlin / New York 1993, 57-86.
- , Basilus von Caesarea und das Homoousios, in: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead*, ed. L. R. Wickham / C. P. Bammel (SVigChr 19), Leiden 1993, 70-91.
- Jurisch, Ulrich, Grundfragen der Embryonalentwicklung aus der Sicht eines Neuplatonikers. Übersetzung und Bearbeitung der Schrift des Porphyrios über die Beseelung der Embryonen, Diss. Erlangen-Nürnberg 1991.
- Kannengiesser, Charles, Où et quand Arius composa-t-il la Thalie? in: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Bd. I, Münster 1970, 346 - 351.
- , Holy Scripture and hellenistic hermeneutics in Alexandrian christology: The Arian crisis, in: *Protocol of the Fourty-First Colloquy: 6 December 1981*, ed. Irene Lawrence, Berkeley 1981 (= ders., *Arius and Athanasius*, I).
- , Rez. zu E. Cattaneo, *Trois Homélies*: RSR 70 (1982) 595.
- , Athanasius of Alexandria. Three Orations against the Arians. A Reappraisal: *StPatr* 17 (1982) 981 - 995 (= ders., *Arius and Athanasius*, IX).
- , Athanase d'Alexandrie. Evêque et Ecrivain. Une lecture des traités Contre les

- Ariens (ThH 70), Paris 1983.
- Arius and the Arians: TS 44 (1983) 456 - 475 (= ders., Arius and Athanasius, II).
 - Les "Blasphèmes d'Arius" (Athanasie d'Alexandrie, de synodis 15): Un Écrit néo-arien, in: *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, ed. E. Lucchesi/H. D. Saffrey, Genf 1984, 143 - 151 (vgl. ders., Arius and Athanasius, III).
 - Bulletin de Théologie Patristique: RSR 74 (1986) 575-614.
 - St. Athanasius of Alexandria Rediscovered: His Political and Pastoral Achievement: CCR 9 (1988) 68-74.
 - Alexander and Arius of Alexandria: The last ante-Nicene theologians, in: *Pleroma. Salus carnis*, FS Antonio Orbe, ed. Eugenio Romero-Pose, Santiago de Compostella 1990, 391 - 403 (= ders., Arius and Athanasius, IV).
 - Arius and Athanasius. Two Alexandrian Theologians, Hampshire 1991.
 - Die Sonderstellung der dritten Arianerrede des Athanasius: ZKG 106 (1995) 18-55.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, Der erste Apostolikumstreit: ZKG 86 (1975) 86-89.
- Kattenbusch, Ferdinand, Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols, Gießen 1892.
- Das Apostolische Symbol. Seine Entstehung. Sein geschichtlicher Sinn. Seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche, 2 Bde., Leipzig 1894.
- Kelly, J. N. D., Early Christian Creeds, Essex ³1972 (dt.: Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972, hiernach zit.).
- Early christian doctrines, London ⁵1977.
- Kettler, Franz - Heinrich, Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes, in: *Reformation und Humanismus, Robert Stupperich zum 65. Geburtstag*, hg. v. Martin Greschat/J. F. G. Goeters, Witten 1969.
- Kinzig, Wolfram, Asterius Amasenus, Asterius Sophista oder Asterius Ignotus? Studien zur Autorschaft der Psalmenhomilien (ed. Marcel Richard), Diss. masch., Heidelberg 1988 [engl.: Ders., In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms (FKDG 47), Göttingen 1990].
- Asterius Amasenus, Asterius Sophista or Asterius Ignotus? Reflections on the Authorship of the Homilies on the Psalms (ed. Marcel Richard): StPatr 20 (1989) 15 - 23.
 - Erbin Kirche. Die Auslegung von Psalm 5,1 in den Psalmenhomilien des Asterius und in der Alten Kirche (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jg. 1990, 2), Heidelberg 1990.
 - Asterius Sophista oder Asterius Ignotus? Eine Antwort: VigChr 45 (1991) 388 - 398.
 - Art. Asterius, Sophist aus Kappadokien: LThK³ 1 (1993) 1102.
- Klein, Franz-Norbert, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik, Leiden 1962.
- Klein, Richard, Constantius II. und die christliche Kirche (Impulse der Forschung 26), Darmstadt 1977.
- Klose, Carl R. W., Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamburg 1837.
- Kobusch, Theo, Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie: ThQ 165 (1985) 94 - 105.
- Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 11),

- Leiden u.a. 1987.
- Kölling, Wilhelm, *Geschichte der Arianischen Häresie I - II*, Gütersloh 1874 (I). 1883 (II).
- Kopecek, Thomas A., *A History of Neo-Arianism I - II* (Patristic Monograph Series 8), Philadelphia 1979.
- Kraft, Heinz, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ: ZKG 66 (1954/55) 1 - 24.
- Kretschmar, Georg, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beiträge zur historischen Theologie 21), Tübingen 1956.
- Krüger, G., Rezension zu St. Athanasius, *Select Writings and Letters*, ed. by A. Robertson (NPNF, sec. ser. IV; New York 1892), in: ThLZ 14 (1893) 357-360.
- . Rezension zu K. Hoss, *Studien über das Schrifthum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione*, Freiburg 1899 und A. Stülcken, *Athanasiana*: ThLZ 25 (1900) 141-144.
- Kuhn, Johannes, *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit = Katholische Dogmatik*, 2. Bd., Tübingen 1857.
- Kunze, J., *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis*, Leipzig 1899.
- . *The Apostles' Creed and the New Testament*, authorized transl. by G. W. Gilmore, New York / London 1912.
- Laminski Adolf, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des Trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* (EThS 23), Leipzig 1969.
- Lampe, G. W. H., *The Exegesis of some Biblical Texts by Marcellus of Ancyra and Pseudo-Chrysostom's Homily on Ps. XCVI.1*: JThS 49 (1948) 169-175.
- Lanne, Emmanuel, *Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique, et le Symbole de Nicée*: Irén. 56 (1983) 467-483.
- Larsen, B. D., *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Diss., Aarhus 1972.
- Lash, Christopher, *Saint Athanase dans les Écrits de Sévère d'Antioche*, in: *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973*, ed. Ch. Kannengiesser (ThH 27), Paris 1974, 377-394.
- Laurentin, André, *Doxa. I Problèmes de Christologie. II Documents*, o.O. 1972.
- Leaney, A. R. C., *The Virgin birth in Lucan theology and in the classical creeds*, in: *Scripture, tradition and reason. Essays in Honour of Richard P. C. Hanson*, ed. R. Bauckham / B. Drewery, Edinburgh 1988, 65-100.
- Lebon, J., *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les lettres provoquées par l'arianisme*: RHE 20 (1924) 181 - 210. 357 - 386.
- . *Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom., IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie*: Muséon 50 (1937) 61 - 83.
- . *Le sort du "consubstantiel" nicéen*: RHE 47 (1952) 485 - 529; 48 (1953) 632 - 682.
- Lebreton, J., ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle: RSR 16 (1926) 431 - 443.
- . *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée II*, Paris 1928.
- Leroux, J.-M., *Acace, Evêque de Césarée de Palestine (341 - 365)*: StPatr 8/2 (1966) 82 - 85.
- Liébaert, Jaques, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle Nestorienne*, Lille 1951.
- Lichtenstein, A., *Eusebius von Nikomedien*, Halle 1903.
- Lienhard, Joseph Th., *Marcellus of Ancyra in modern research: Theological Studies* 43 (1982) 486 - 503.
- . *Recent Studies in Arianism*: RelStRev 8 (1982) 331 - 337.
- . *Contra Marcellum. The influence of Marcellus of Ancyra on fourth century*

- Greek theology, Habil. masch., Freiburg 1986.
- The "Arian" controversy: some categories reconsidered: *Theological Studies* 48 (1987) 415 - 437.
 - Acacius of Caesarea's *Contra Marcellum*: Its Place in Theology and Controversy: *StPatr* 19 (1989) 185 - 188.
 - Ps-Athanasius, *Contra Sabellianos*, and Basil of Caesarea, *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*: Analysis and Comparison: *VigChr* 40 (1986) 365-389.
 - Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and "Sabellius": *Church History* 58 (1989) 157 - 167.
 - Rez. zu "Die Schrift des Apolinarius von Laodicea ... By Reinhard M. Hübner": *ChH* 59 (1990) 540f.
 - Did Athanasius Reject Marcellus?, in: *Arianism after Arius* (1993), 65 - 80.
- Lietzmann, Hans, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Tübingen 1904 (= Hildesheim/New York 1970).
- Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses, in: Festgabe für A. v. Harnack, Tübingen 1921, 226-242 (Exemplar mit handschriftlichen Korrekturen und Ergänzungen des Verfassers aus der Bibliothek der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Sign. Ho 5580).
 - Symbolstudien I-VII: *ZNW* 21 (1922) 1-34 (Exemplar wie zuvor).
 - Symbolstudien VIII-XII: *ZNW* 22 (1923) 257-279 (Exemplar wie zuvor).
 - Symbolstudien XIII: *ZNW* 24 (1925) 193-202 (Exemplar wie zuvor).
 - Symbolstudien XIV: *ZNW* 26 (1927) 75-95 (Exemplar wie zuvor).
 - Geschichte der alten Kirche, Bd. 3: Die Reichskirche bis zum Tode Julians, Berlin 1953.
- Löhr, Winrich Alfried, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte d. 4. Jh. (Bonner Beiträge zur Kirchen- u. Theologiegeschichte 2)*, Witterschlick/Bonn 1986.
- A Sense of Tradition: The Homoiousian Church Party, in: *Arianism after Arius* (1993), 81 - 100.
- Logan, Alastair H. B., *Marcellus of Ancyra and anti-Arian Polemic*: *StPatr* 19 (Leuven 1989) 189 - 197.
- Loofs, Friedrich, *Art. Athanasius*: *RE*³ 2 (1897) 194 - 205.
- *Art. Arianismus*: *RE*³ 2 (1897) 6 - 45.
 - Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1902, Erster Halbband, Berlin 1902, 764 - 781.
 - *Art. Marcellus von Ancyra*: *RE*³ 12 (1903) 259 - 265.
 - Das Bekenntnis Lucians, des Märtyrers, in: *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1915, 576 - 603.
 - Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica: *AAWB* 1909, 3-39.
 - Rez. zu A. Stegmann, Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer", in: *ThLZ* 10/11 (1918) 129f.
 - Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte (TU 44,5), Leipzig 1924.
 - Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil 2,5-11): *ThStKr* 100 (1927/28) 1-102.
- Loose, Uta, *Zur Chronologie des arianischen Streites*: *ZKG* 101 (1990) 88 - 92.
- Lorenz, Rudolf, *Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen)* (KIG 1,C1), Göttingen 1970.
- Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 31), Göttingen 1979.
 - Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin: *ZNW* 71 (1980) 109-128.
 - Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quel-

- lenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius: ZKG 94 (1983) 1 - 51.
- Louth, Andrew, The Use of the Term *ἀίδιος* in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril: StPatr 19 (1989) 198 - 202.
- Lowry, W., Did Origen style the Son a *κτίσμα*?: JThS 39 (1938) 39 - 42.
- Lüdtke, Art. Arianismus: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon' I, Freiburg i.Br. 1882, 1274 - 1290.
- Luibheid, Colm, The Arianism of Eusebius of Nicomedia: The Irish Theological Quarterly 43 (1976) 3 - 23.
- Lyman, Rebecca, A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism, in: Arianism after Arius (1993), 45 - 62.
- Martin, Annick, Le fil d' Arius: 325 - 335: RHE 84 (1989) 297 - 333.
- Martin, Ch., Rez. zu E. Cattaneo, Trois Homélies: NRTh 104 (1982) 103.
- Meijering, E.P., ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. A Discussion of Time and Eternity: VigChr 28 (1974) 161 - 168.
- , Zur Echtheit der dritten Rede des Athanasius gegen die Arianer (Contra Arianos 3,59-67): VigChr 48 (1994) 135-156.
- Meinhold, Peter, Art. Pneumatomachoi: PRE 21,1 (1951) 1066 - 1101.
- Meredith, Antony, Proverbes, VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse, in: Politique et théologie chez Athanase d' Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973, ed. Ch. Kannengiesser (ThH 27), Paris 1974, 349 - 357.
- , Emanation in Plotinus and Athanasius: StPatr 16 (1985) 319 - 323.
- Metzger, Marcel, Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition Apostolique: EO 5 (1988) 241-259.
- Metzler, Karin, Kontamination in der Athanasius-Überlieferung: Revue des Etudes Byzantines 48 (1990) 213 - 232.
- , Ein Beitrag zur Rekonstruktion der >Thalia< des Arius (mit einer Neuedition wichtiger Bezeugungen bei Athanasius), in: K. Metzler/F. Simon, Ariana et Athanasiana, 11 - 45. 131 - 133.
- , / F. Simon, Ariana et Athanasiana. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 83), Opladen 1991, 11 - 45. 131 - 133.
- Michel, A., Art. Hypostase, in: DThC 7,1, Paris 1922, 369 - 437.
- , Art. Science de Jésus Christ, in: DThC 14,2, Paris 1939, 1628 - 1665.
- Der Mittelplatonismus, ed. Clemens Zintzen (Wege der Forschung 70), Darmstadt 1981.
- Möller, W., Rez. zu Th. Zahn, Marcellus von Ancyra (1867): ThStKr 42 (1869) 147-176.
- , Marcellus von Ancyra: RE² 9 (1881) 279-282.
- , Lehrbuch der Kirchengeschichte, ed. Hs. v. Schubert, Tübingen / Leipzig ²1902.
- Montagu, Richard, Notis, in: Eusebii Pamphili Caesaræe Palaestinae episcopi, de demonstratione evangelia libri decem. quibus accessere nondum hactenus editi nec visi contra Marcellum Ancyrae episcopum libri duo: de ecclesiastica theologia tres. omnia studio R. M. latine facta, notis illustrata: et indicibus loco suo necessariis locupletata, Parisiis 1628.
- Montevecchi, O., Pantokrator, in: Studi in Onore di A. Calderini / R. Paribeni II, Mailand 1957, 401-432.
- Montgomery Hitchcock, F. R., The *Explanatio Symboli ad Initiandos* compared with Rufinus and Maximus of Turin: JThS 47 (1946) 58-69.
- Moutsoulas, E., Le problème de la date des "Trois Discours" contre les Ariens d' Athanase d' Alexandrie: StPatr 16 (1985) 324 - 341.

- Mühlenberg, Ekkehard, Apollinaris von Laodicea (FKDG 23), Göttingen 1969.
- Art. Apollinaris von Laodicea: TRE 3 (1978) 362 - 371.
- Muñoz Palacios, R., La mediación del Logos, preexistente a la encarnación, en Eusebio de Cesarea: EE 43 (1968) 381 - 414.
- Le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles VIII, Paris 1702.
- Natalis, Alexander, Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti, Bde. VI. VII., Paris 1742.
- Nautin, Pierre, art. Grégoire dit le Thaumaturge: DHGE Fasc. 125 (1987) 89-42.
- Newman, John Henry Cardinal, Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians. I-II, Oxford 1844.
- Opitz, Hans - Georg, Euseb von Caesarea als Theologe. Ein Vortrag: ZNW 34 (1935) 1 - 19.
- Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius (Arbeiten zur Kirchengeschichte 23), Berlin/Leipzig 1935.
- Orbe, Antonio, La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν, Rom 1955.
- La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos III (AnGr 113), Rom 1961.
- Introducción a la teología de los Siglos II y III t. I (Analecta Gregoriana, vol. 248), Roma 1987.
- Owen, E. C. E., Δόξα and cognate words: JThS 33 (1932) 132 - 150.
- I. ἐπινοέω, ἐπίνοια, and allied words: JThS 35 (1934) 368 - 376.
- Van Parys, M., Exégèse et théologie trinitaire. Prov. 8,22 chez le Père Cappadociens: Irén. 43 (1970) 362 - 379.
- Peitz, W. M., Rezension zu A. Stegmann, Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer": ThRv 20 (1919) 13f.
- Peterson, Erik, Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ ΠΙΡΟΣ ΜΟΝΟΝ - Formel bei Plotin: Ph. 88 (1933) 30 - 41.
- Pettersen, Alvyn, Athanasius and the Human Body, Bristol 1990.
- Die Philosophie des Neuplatonismus, ed. Clemens Zintzen (Wege der Forschung 436), Darmstadt 1987.
- Piétie, Charles, La question d'Athanase vue de Rome (338-360), in: Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973, ed. Ch. Kannengiesser (ThH 27), Paris 1974, 93-126.
- Du Pin, Louis Ellies, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques II, Paris 1693.
- Pollard, T. Evan, The exegesis of John X.30 in the early trinitarian controversies: NTS 3 (1956/1957) 334 - 349.
- Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius: StPatr 2 (1957), 282 - 287.
- The Interpretation of the Fourth Gospel in the Arian Controversy, masch., University of St. Andrew 1957.
- Johannine Christology and the Early Church, Cambridge 1970.
- Marcellus of Ancyra. A neglected father, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser, Paris 1972, 187 - 196.
- Prestige, G. Leonard, ἀγέν(ν)ητος and γεν(ν)ήτος, and kindred words, in Eusebius and the early Arians: JThS 24 (1923) 486 - 496.
- ἀγέν(ν)ητος and cognate words in Athanasius: JThS 34 (1933) 258 - 265.
- God in patristic thought, London 1956.
- St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, London 1956.
- Le Quien, Michaelis, Oriens Christianus III, Paris 1740 (= Graz 1958).
- Rashdall, H., Some plain words to Bishop Gore: MCM 12 (1922) 6 - 28.
- Rasneur, G., L' homoiousianisme dans ses rapports avec l' orthodoxie: RHE 4 (1903) 189 - 206. 411 - 431.

- Raven, Charles E., *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge 1923.
- Rettberg, Christian Heinrich Georg, *Marcelliana. Accedit EYNOMII ΕΚΘΕΣΙΣ ΠΙ-ΣΤΕΩΣ* Emendator. Edidit et Animadversionibus Instruxit, Göttingen 1794.
- Révillout, E., *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques. Premier fascicule. Nouvelle série de documents*, Paris 1876.
- Rich, Andrew N. M., *The Platonic Ideas as the Thoughts of God: Mnemosyne IV 7* (1954) 123 - 133 [dt.: ders., *Die platonischen Ideen als die Gedanken Gottes*, in: *Der Mittelplatonismus* (siehe weiter oben), 200 - 208, hiernach zitiert].
- Richard, Marcel, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens: MSR 4* (1947) 5 - 54 (= ders., *Opera minora II*, 32).
- , *Un opuscule méconnu de Marcel Evêque d' Ancyre: Mélanges de science religieuse 6* (1949) 5 - 28 (= ders., *Opera minora II*, 33).
- , *Malchion et Paul de Samosate. Le Témoignage d'Eusèbe de Césarée: EThL 35* (1959) 325-338 (= ders., *Opera minora II*, Nr. 25).
- , *Opera minora I-II*, ed. E. Dekkers u. a., Turnhout/Leuven 1976 (I); 1977 (II).
- Ricken, Friedo, *Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus: ThPh 42* (1967) 341 - 358.
- , *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus: ThPh 44* (1969) 321 - 341.
- , *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios: ThPh 53* (1978) 321 - 352.
- Riedmatten, Henri de, *Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du IIIe au IVe Siècle* (Par. 6), Fribourg 1952.
- , *Some Neglected Aspects of Apollinarian Christology: DomSt 1* (1948) 239-260.
- , *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée I-II: JThS N.S. 7* (1956) 199-210; 8 (1957) 53-70.
- Riedweg, Christoph, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione* (bisher "Cohortatio ad Graecos"). *Einleitung und Kommentar* (SBA 25/1.2), Basel 1994.
- Riggi, C., *La διαλογία des Marcelliens dans le Panarion, 72: Studia Patristica 15* (Berlin 1984), 368 - 373.
- Risch, Franz Xaver, *Pseudo-Basilius, Adversus Eunomium IV - V. Einleitung, Übersetzung und Kommentar* (SVigChr 16), Leiden u.a. 1992.
- Rist, John M., *Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature*, in: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, ed. P. J. Fedwick, Part I, Toronto 1981, 137-220.
- Ritschl, Dietrich, *Athanasius. Versuch einer Interpretation* (Theologische Studien 76), Zürich 1964.
- Ritter, Adolf Martin, *Art. Arianismus*, in: *TRE 3* (1978) 692 - 719.
- , *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, ed. C. Andresen, Göttingen 1982, 99 - 283.
- , *Art. Glaubensbekenntnis(se) V. Alte Kirche*, in: *TRE 13* (1984) 399-412.
- , *Arius redivivus? Ein Jahrzwölft Arianismusforschung: ThR 55* (1990) 153 - 187.
- , *Arius in der neueren Forschung*, in: *Homo - imago et amicus Dei. Miscellanea in honorem Ioannis Golub*, hg. v. R. Peric (Collectanea Croatica Hieronymiana de Urbe 4), Rom 1991.
- , *Creeds*, in: *Early Christianity. Origins and Evolutions to AD 600. In Honor of W H C Frend*, ed. Ian Hazlett, London 1991, 92-100.
- Robertson, Archibald, *Prolegomena zu: Athanasius, Bishop of Alexandria, Select writings and letters. Edited, with Prolegomena, Indices and Tables by Archibald Robertson* (NPNF, sec. ser. IV), London 1891 (= Ann Arbor 1978).
- Rogala, Sigismund, *Die Anfänge des Arianismus. Diss.*, Paderborn 1907.

- Rondeau, Marie-Josèphe, Une nouvelle preuve de l' influence littéraire d' Eusèbe de Césarée sur Athanase: L' interpretation des Psaumes: RSR 56 (1968) 385 - 434.
- , Le "Commentaire des Psaumes" de Diodore de Tarse et l' exégèse antique du Psaume 109/110: RHR 176 (1969) 5 - 33. 153 - 188; 177 (1970) 5 - 33.
- Ruhbach, Gerhard, Apologetik und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie Eusebs von Caesarea, Diss. masch., Heidelberg 1962.
- Runia, David T., Festugièr Revisited: Aristotle in the Greek Fathers: VigChr 43 (1989) 1 - 34.
- Sample, Robert Lynn, The Messiah as Prophet: The Christology of Paul of Samosata, Diss. Evanston/Ill. 1977.
- Scheidweiler, Felix, Zu der Schrift des Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor: RMP 96 (1953) 319-329.
- , Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide?: BZ 47 (1954) 333 - 357.
- , Marcell von Ancyra: ZNW 46 (1955) 202 - 214.
- , Die Fragmente des Eustathios von Antiocheia: BZ 48 (1955) 73f.
- Schendel, Eckhard, Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15,24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese 12), Tübingen 1971.
- Schleiermacher, Friedrich, Über den Gegensatz der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität: TZ(W) (1822) 295-408.
- Schmitz, Dietmar, Schimpfwörter in Athanasius' Reden gegen die Arianer, in: Roma Renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. Ilona Opelt von ihren Freunden und Schülern zum 9.7.1988 in Verehrung gewidmet, hg. v. M. Wissemann, Frankfurt u.a. 1988, 308-320.
- Schmitz, J., Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397) (Theoph. 25), Köln / Bonn 1975.
- Schneemelcher, Wilhelm, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker: ZNW 43 (1950/51) 242 - 256.
- , Zur Chronologie des arianischen Streites: ThLZ 79 (1954) 394 - 400.
- , Art. Arianischer Streit: RGG I (1957) 593 - 595.
- , Die Epistula Encyclicla des Athanasius, in: ders., Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik, ed. W. Bienert/K. Schäferdiek (Analecta Vlatadon 22), Thessaloniki 1974, 290 - 337.
- , Die Kirchweihsynode von Antiochien 341, in: Bonner Festgabe Johannes Straub, ed. A. Lippold/N. Himmelfmann, Bonn 1977, 319 - 346 (= ders., Reden und Aufsätze, 94 - 125 mit Nachtrag).
- , Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch, Tübingen 1991.
- Schoemann, Johann Baptist, Eikon in den Schriften des hl. Athanasius: Scholastik 16 (1941) 335 - 350.
- Schramm, Dominicus, Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum IX, Augsburg 1786.
- Schwab, Johannes Baptista, Dissertatio inauguralis de Pauli Samosatani Vita atque Doctrina, Heriboli 1839.
- Schwartz, Eduard, Der sog. Sermo maior de fide des Athanasius (SAM 6), München 1925, 61.
- , Zwei Predigten Hippolyts (SBaw. PH 1936,3), München 1936.
- , Zur Geschichte des Athanasius I - IX (ders., Gesammelte Schriften III), Berlin 1959.
- , Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, in: Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts I (ders., Gesammelte Schriften IV), Berlin 1960, 1-110.
- Schwyzler, Hans-Rudolph, Plotinos: PRE 21,1 (1951) 471 - 592.

- Scultetus, Abrahamus, *Medullae theologiae patrum syntagma*, Frankfurt 1634.
- Seeberg, Erich, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa* (NSGTK 16), Berlin 1913 (= Aalen 1973).
- Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte I-II*, 4^{te} ed. Darmstadt 1953.
- Seeck, Otto, *Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils*: ZKG 17 (1897) 1 - 71.
- , *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts II*: ZKG 30 (1909) 399 - 433.
- , *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 nach Christus*, Stuttgart 1919 (= Frankfurt 1964).
- Segovia, Augusto, *Estudios sobre la terminología trinitaria en la época postnicena*: Gr. 19 (1938) 3 - 36.
- Seibt, Klaus, *Art. Marcell von Ancyra*: TRE 22 (1992) 83 - 89.
- , *Die Theologie des Markell von Ankyra* (AKG 59), Berlin / New York 1994.
- Sellers, R. V., *Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine*, Cambridge 1928.
- De Simone, Russell, J., *The Dialectical Development of Trinitarian Theology: Augustine Versus Eunomius' "Technological" Theology*: Ang. 64 (1987) 453 - 475.
- Simonetti, Manlio, *L' esegesi ilariana di Col. 1,15a*: VetChr 2 (1965) 165 - 182.
- , *Studi sull' Arianesimo* (VSen N.S. 5), Rom 1965.
- , *Arianesimo latino* (Auszug aus: StMed 3a Serie, VIII,11 [1967] 663 - 744), Spoleto 1967.
- , *Note di cristologia pneumatica*: Aug. 12 (1972) 226-232.
- , *Giovanni 14:28 nella controversia ariana*, in: Kyriakon, *Festschrift J. Quasten I*, ed. P. Granfield/J. A. Jungmann, Münster 1970, 151 - 161.
- , *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*: Aug. 13 (1973) 369 - 398.
- , *Su alcune opere attribuite di recente a Marcello d' Ancira*: RSLR 9 (1973) 313 - 329.
- , *La crisi ariana nel IV secolo* (SEAug 11), Rom 1975.
- , *Sabellio e il sabellianismo*: SSRel 4 (1980) 7 - 28.
- , *Ancora su Homoousios a proposito di due studii recenti*: VetChr 17 (1980) 85 - 98.
- , *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell' esegesi patristica* (SEAug 23) Rom 1985.
- , *Il Cristo. Volume II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Mailand/Rom 1986.
- , *Una nuova ipotesi su Gregorio il Taumaturgo*: RSLR 24 (1988) 17 - 41.
- , *Sulla recente fortuna del Contro Sabellianos Ps. Atanasio*: RSLR 26 (1990) 117 - 132.
- Siniscalco, Paolo, *Ermeneutica Trismegista, profeta pagano della rivelazione cristiana. La fortuna di un passo ermetico (Asclepius 8) nell' interpretazione di scrittori cristiani*, in: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino (Acta Academiae Scientiarum Taurinensis, II Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, 101)*, Turin 1966/67, 83 - 117.
- Sirinelli, Jean, *Les vues historiques d' Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*, Dakar 1961.
- Skarsaune, Oskar, *A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)*: VigChr 41 (1987) 34-54.
- Slomka, Jan, *Il Quarto Discorso Contro Gli Ariani Dello Pseudoatanasio. Analisi teologica*, Diss., Rom 1993.
- Slusser, Michael, *Art. Gregor der Wundertäter (ca. 210 - ca. 270)*: TRE 14 (1985) 188-191.
- Smulders, Pierre, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Étude précédée*

- d'une Esquisse du mouvement dogmatique depuis le Concile de Nicée jusqu'au règne de Julien (325-362) (AnGr 32), Rome 1944.
- Some Riddles in the Apostles' Creed: *Bijdr.* 31 (1970) 234-260.
 - Spanneut, M., *Recherches sur les écrits d'Eusthate d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques*, Lille 1948.
 - Hippolyte ou Eustathe? Autour de la chaîne de Nicetas sur l'Évangile selon saint Luc: *MSR* 9 (1952) 215 - 220.
 - Art. Eusèbe de Nicomédie, in: *DHGE* 15 (1963) 1466 - 1471.
 - Starck, Johann August, *Versuch einer Geschichte des Arianismus, I - II*, Berlin 1783; 1785.
 - Stead, George Christopher, The significance of the Homoousios: *Studia patristica* 3 (Berlin 1961) 397 - 412.
 - The platonism of Arius: *JThS N.S.* 15 (1964) 16 - 31 (= ders., Substance and illusion, III).
 - "Eusebius" and the council of Nicaea: *JThS N.S.* 24 (1973) 85 - 100 (= ders., Substance and illusion, V).
 - Homoousios dans la pensée de Saint Athanase, in: *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973*, ed. Ch. Kannengiesser (ThH 27), Paris 1974, 231 - 253.
 - *Divine Substance*, Oxford 1977.
 - Rhetorical method in Athanasius: *VigChr* 30 (1976) 121 - 137 (= ders., Substance and illusion, VIII).
 - The "Thalia" of Arius and the testimony of Athanasius: *JThS N.S.* 29 (1978) 20 - 52 (= ders., Substance and illusion, X).
 - The freedom of the will and the Arian controversy, in: *Platonismus und Christentum*. FS H. Dörrie, ed. H.-D. Blume/F. Mann, (JAC, Erg. Bd.10), München 1983, 245 - 257 (neugedruckt in: G. C. Stead, Substance and illusion, 1985, XVI).
 - Substance and illusion in the Christian fathers, London 1985.
 - Arius on God's "many words": *JThS N.S.* 36 (1985) 153 - 157.
 - Rezension zu Arianism, ed. R. C. Gregg (siehe oben): *JThS N.S.* 38 (1987) 199 - 205.
 - Athanasius' earliest written work: *JThS N.S.* 39 (1988) 76 - 91.
 - Art. Logos, in: *TRE* 21 (1991) 432 - 444.
 - Athanasius als Exeget, in: *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, hg. v. J. van Oort / U. Wickert, Kampen 1992, 174-184.
 - Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata, in: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, ed. H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Marksches (BZNW 67), Berlin / New York 1993, 140-150.
 - Stegmann, Anton, Zur Datierung der drei Reden des hl. Athanasius gegen die Arianer: *TThQ* 96 (1914) 423 - 450; 98 (1916) 227 - 231.
 - Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer" als κατά 'Αρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut. Diss. theol. Würzburg, Tübingen 1917.
 - Replik auf F. Loofs, Rez. zu A. Stegmann: *ThLZ* 17/18 (1918) 239.
 - Studer, Basil, Art. Hypostase: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, ed. Joachim Ritter, Basel/Stuttgart 1974, 1255 - 1259.
 - Stülcken, Alfred, *Athanasiana. Litterar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen*, Leipzig 1899.
 - Tetz, Martin, Eine arianische Homilie unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien: *ZKG* 64 (1952) 299 - 307.
 - Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien. Ein kritischer Beitrag: *ZKG* 67 (1955/56) 1 - 28.
 - Eudoxius-Fragmente?: *StPatr* 3 (1961) 314 - 323.
 - Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift "De incarna-

- tionem et contra Arianos": ZKG 75 (1964) 217 - 270 (= Markell I).
- Zur Theologie des Markell von Ankyra II. Markells Lehre von der Adamssohnschaft Christi und eine pseudoklementinische Tradition Über die wahren Lehrer und Propheten: ZKG 79 (1968) 3 - 42 (= Markell II).
 - Zur Theologie des Markell von Ankyra III: Die pseudathanasianische Epistula ad Liberium, ein markellisches Bekenntnis: ZKG 83 (1972) 145 - 194 (= Markell III).
 - Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra: ZNW 64 (1973) 75 - 121.
 - Les écrits 'dogmatiques' d'Athanase. Rapport sur les travaux relatifs à l'édition des œuvres d'Athanase, tome 1, in: Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23-25 Septembre 1973, ed. Ch. Kannengiesser (ThH 27), Paris 1974, 181-188.
 - Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien: ZNW 66 (1975) 194 - 222.
 - Art. Athanasius von Alexandrien: TRE 4 (1979) 333 - 349.
 - Zur Biographie des Athanasios von Alexandrien: ZKG 90 (1979) 158 - 192.
 - Das kritische Wort vom Kreuz und die Christologie bei Athanasios von Alexandrien, in: Theologia Crucis — Signum Crucis. Festschrift Erich Dinkler, hg. v. C. Andresen / G. Klein, Tübingen 1979, 447-465.
 - Zum altrömischen Bekenntnis. Ein Beitrag des Marcellus von Ancyra: ZNW 75 (1984) 107 - 127.
 - Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342): ZNW 76 (1985) 243 - 269.
 - Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362): ZNW 79 (1988) 262 - 281.
 - Die Kirchweihsynode von Antiochien (341) und Marcellus von Ancyra. Zu der Glaubenserklärung des Theophronius von Tyana und ihren Folgen, in: Oecumenica et Patristica, FS Wilhelm Schneemelcher, Chambéry/Genf 1989, 199 - 217.
 - Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärungen auf dem Konzil von Nicaea (325), in: Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, ed. H. Ch. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Marksches (BZNW 67), Berlin / New York 1993, 220-238.
- Theiler, Willy, Philo von Alexandrien und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus, in: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes Hirschberger, ed. Kurt Flasch, Frankfurt/M. 1965, 199 - 218.
- Troiano, Marina Silvia, I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio: VetChr 17 (1980) 313 - 346.
- La polemica sull'origine dei nomi nell'adversus Eunomium di Basilio: l'epinoia, in: Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del congresso internazionale Messina 1979 I, Messina 1983, 523 - 531.
- Tuilier, A., Le sens du terme ὁμοούσιος dans le vocabulaire théologique d' Arius et de l' École d' Antioche: StPatr 3 (1961) 421 - 430.
- Ulrich, Jörg, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (PTS 39), Berlin/New York 1994.
- Ussher, James, De Romanae ecclesiae symbolo apostolico vetere aliisque fidei formulis ... diatriba, London 1647.
- Uthemann, Karl-Heinz, Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt: StPatr 24 (1993) 336 - 344.
- Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus: ZKG 104 (1993) 143 -

175.
 Vaggione, Richard Paul, Οὐχ ὡς ἐν τῶν γεννημάτων: Some aspects of dogmatic formulae in the Arian controversy: *StPatr* 17 (1982), 181 - 187.
 —. Of Monks and Lounge Lizards: 'Arians', Polemics and Ascetism in The Roman East, in: *Arianism after Arius* (1993), 181 - 214.
- Vinzent, Markus, Gottes Wesen, Logos, Weisheit und Kraft bei Asterius von Kapadokien und Markell von Ankyra: *VigChr* 47 (1993) 170-191.
 —. Die Gegner im Schreiben Markells von Ankyra an Julius von Rom: *ZKG* 105 (1994) 285-328.
 —. The Origin of the Apostles' Creed (unveröffentlicht).
- Vogt, Hermann J., Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris. Übersetzung der Briefe mit Kommentar: *ThQ* 175 (1995) 46-60.
- Voicu, Sever J., Rez. zu E. Cattaneo, *Trois Homélies*: Aug. 22 (1982) 621.
- Voisin, Guillaume, L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle, Louvain/Paris 1901.
 —. La doctrine trinitaire d'Apollinaire de Laodicée: *RHE* 2 (1901) 33-55; 239-252.
- Vokes, Frederick Ercole, Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis I. Alte Kirche und Mittelalter: *TRE* 3 (1978) 528-554.
- Walch, Christian Wilhelm Franz, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, bis auf die Zeiten der Reformation II - III, Leipzig 1764; 1766.
- Wallace-Hadrill, David S., Art. Eusebius von Caesarea, in: *TRE* 10 (1982) 537 - 543.
- Weber, Anton, APXH. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea, o.O., O.J. (1965).
- Weis, M., Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit. Kirchen- und dogmengeschichtliche Studie, Trier 1919.
- Weijenborg, R., De authenticiteit et sensu quarundam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Lodicensi adscriptarum: *Anton.* 33 (1958) 197-240. 371-414; 34 (1959) 245-298.
- Wickham, Lionel R., The Syntagmation of Aetius the Anomean: *JThS N.S.* 19 (1968) 532 - 569.
 —. The Date of Eunomius' Apology: a Reconsideration: *JThS N.S.* 20 (1969) 231 - 240.
 —. Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy, in: *StPatr* 11 (1972) 259 - 263.
 —. Rez. zu "Die Schrift des Apollinaris von Laodicea ... By Reinhard M. Hübner": *JThS N.S.* 42 (1991) 337-341.
- Widdicombe, Peter, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius (OTM)*, Oxford 1994.
- Wiles, Maurice F., The Philosophy in Christianity: Arius and Athanasius, in: *The Philosophy in Christianity*, ed. G. Vesey, Cambridge 1989, 41 - 52.
 —. Attitudes to Arius in the Arian Controversy, in: *Arianism after Arius* (1993), 31 - 43.
- Williams, Rowan D., The logic of Arianism: *JThS N.S.* 34 (1983) 56 - 81.
 —. Arius. Heresy and Tradition, London 1987.
 —. Art. Arianism: *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson, New York/London 1990, 84 - 89.
 —. Baptism and the Arian Controversy, in: *Arianism after Arius* (1993), 149 - 180.
- Willms, Hans, ΕΙΚΩΝ. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus I, Münster 1935.
- Winkelmann, Friedhelm, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte, Berlin 1991.
- Winter, Paul, ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΠΑΡΑ ΠΑΤΡΟΣ: *ZRGG* 5 (1953) 335 - 365.

- Witt, R. E., *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937.
- Wolfson, Harry A., *Philosophical implications of Arianism and Apollinarianism*: *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 3 - 28.
- , *Religious philosophy. A group of essays*, Cambridge 1961.
- , *The philosophy of the church fathers, Vol. I. Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge 1964.
- Wolinski, Joseph, *L'emploi de τριάς dans les "Traitées contre les Ariens" d' Athanase d' Alexandrie*: *StPatr* 21 (1989), 448 - 455.
- Woolcombe, K. J., *Rez. zu G. L. Prestige, St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea* (1956): *JThS N.S.* 9 (1958) 154-164.
- Wormius, Christian, *Historia Sabelliana*, Frankfurt / Leipzig 1696.
- Wurm, Klaus, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1,2 und 3 (Quellen und Studien zur Philosophie 5)*, Berlin/New York 1973.
- Young, Frances M., *The Making of the Creeds*, London / Philadelphia 1991.
- Zahn, Theodor, *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867.
- , *Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts*, Erlangen und Leipzig 1893.
- Zeiller, J., *Les origines chrétiennes*, Paris 1918.
- Ziegenaus, A., *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus (MthS.S 41)*, München 1972.

Register

1. Zitierte Schriftstellen

<i>Gen</i>		<i>Ps</i> 148,5	376
Gen 1,26	244	<i>Spr</i>	
Gen 6,2	355; 357	<i>Spr</i> 8,22	150; 379
Gen 9,27	273	<i>Spr</i> 8,22f.	151
<i>Ex</i>		<i>Spr</i> 8,22ff.	365
Ex 3,14	38; 142; 153; 245	<i>Spr</i> 8,22-25	64
<i>Lev</i>		<i>Spr</i> 8,23	283
Lev 9,7	331	<i>Spr</i> 8,25	364; 383
<i>Num</i>		<i>Spr</i> 8,27-30	245
Num 10,29	340	<i>Spr</i> 9,1	113; 343
<i>Dtn</i>		<i>Weish</i>	
Dtn 4,4.7	40	<i>Weish</i> 7,21	64; 67; 68
Dtn 7,8	374	<i>Jes</i>	
Dtn 13,4	40	<i>Jes</i> 1,2	355; 356; 357
Dtn 32,6	355; 357	<i>Jes</i> 5,1	364
<i>1 Kg</i>		<i>Jes</i> 29,4.10.16	55; 322
1 Kg 2,27	363	<i>Jes</i> 55,9	334
<i>Ps</i>		<i>Jes</i> 57,15	381
Ps 2,2	359	<i>Jes</i> 66,2	374; 376
Ps 2,6	216	<i>Jer</i>	
Ps 2,7	364; 365; 368	<i>Jer</i> 23,18	327; 329
Ps 9,1	364	<i>Jer</i> 23,23	40
Ps 32,6	365; 368	<i>Jer</i> 23,24	334
Ps 44,1	364; 366; 367; 368; 369; 374; 375	<i>Klgl</i>	
Ps 44,2	61; 366; 367; 368; 375; 379	<i>Klgl</i> 4,20	381
Ps 73,11	374	<i>Dan</i>	
Ps 92,1	365; 366	<i>Dan</i> 3,92	364
Ps 96,1	215; 216; 365	<i>Dan</i> 7,10	260
Ps 103,24	171	<i>Joel</i>	
Ps 109	378	<i>Joel</i> 2,25	206
Ps 109,1	220	<i>Joel</i> 2,28	73
Ps 109,1f.4	379	<i>Sach</i>	
Ps 109,3	364; 367; 368; 369; 374; 376; 377; 378; 379	<i>Sach</i> 3,1f.	206
Ps 118,73	376		
Ps 126,1	343		

Mt

Mt 3,17 124; 317; 341; 342; 354;
356; 366; 367; 369; 374; 375;
384
Mt 7,25 343
Mt 10,40 295; 298
Mt 11,25 349
Mt 11,25-27a 317
Mt 11,27 42; 51; 118; 200; 292;
293; 297; 299; 361; 362; 363
Mt 16,18 343
Mt 25,34 260
Mt 26,26 116
Mt 26,26 par. 344; 346; 347
Mt 27,46 199; 202; 203
Mt 28,18 40; 120; 121; 198; 199;
201; 204
Mt 28,19 206; 339; 340
Mt 28,20 259

Mk

Mk 15,34 120; 199; 202; 203
Mk 16,19 121

Lk

Lk 1,2 368
Lk 1,30-32 206
Lk 1,33 69; 221
Lk 1,35 116; 126; 309; 339; 340
Lk 2,11 51
Lk 2,52 195; 199; 203
Lk 4,2 120; 199; 203
Lk 10,22 200
Lk 24,39 115; 116; 346
Lk 24,39-43 346

Joh

Joh 1,1 37; 38; 51; 52; 128; 141;
142; 149; 153; 158; 164; 179;
183; 199; 203; 275; 291; 296;
297; 298; 299; 329; 357; 359;
373; 383
Joh 1,1a-c 162
Joh 1,1c 164
Joh 1,1f. 373
Joh 1,1.3 62; 298
Joh 1,1-3 112; 342
Joh 1,1.14 358
Joh 1,3 67; 68; 171; 218; 252;
275
Joh 1,8f. 108; 303

Joh 1,8-10 296; 298; 299
Joh 1,10 297; 299; 304; 306
Joh 1,14 40; 51; 107; 117; 128;
171; 188; 201; 312; 316; 333;
337; 338; 359; 384
Joh 1,17 206; 207
Joh 1,18 42; 288; 289; 290; 291;
292; 293; 296; 298; 299; 303;
315; 345; 356; 361; 362; 363;
367; 374; 375
Joh 2,19 343
Joh 3,16-18 296
Joh 3,16-19 296
Joh 3,17 303; 306
Joh 3,19 297
Joh 3,35f. 200
Joh 3,36 42; 304; 306; 307; 308
Joh 4,20-23 343
Joh 4,24 339; 381
Joh 5,17 193; 355; 356
Joh 5,22 200
Joh 5,26 196; 207
Joh 5,30 200; 257
Joh 5,31 349
Joh 5,36 257
Joh 6,37 257
Joh 6,48.51.57 196
Joh 8,14 349
Joh 8,16.18 348
Joh 8,17f. 317; 348
Joh 8,18 348
Joh 8,28 195
Joh 8,28f. 195
Joh 8,42 62; 251; 302; 303; 348;
368
Joh 8,58 304; 305; 306
Joh 10,7.9 227
Joh 10,18 40; 120; 121; 199; 201;
204
Joh 10,30 36; 39; 40; 41; 42; 51;
65; 66; 71; 72; 82; 95; 116; 145;
188; 210; 211; 227; 228; 230;
231; 233; 234; 235; 236; 247;
255; 257; 280; 292; 293; 294;
298; 299; 303; 314; 345; 346;
361; 362; 363; 370
Joh 10,30-38 293
Joh 10,33 343
Joh 10,34-36 296
Joh 10,36 257
Joh 10,38 36; 40; 41; 42; 82; 95;
188; 189; 210; 228; 233; 234;

235; 236; 247; 252; 257; 275;
 285; 294
 Joh 11,25 119; 337; 338; 374
 Joh 12,28 202
 Joh 12,36-46 296
 Joh 12,45f. 296
 Joh 12,45-48 295
 Joh 12,46-48 42
 Joh 12,47 296
 Joh 14,6 227; 297; 374
 Joh 14,9 42; 51; 82; 233; 234;
 292; 293; 294; 295; 298; 299;
 303; 345; 346; 348; 349; 361;
 362; 363
 Joh 14,9.10.12 42
 Joh 14,9-13 296; 299; 309
 Joh 14,10 36; 39; 40; 41; 51; 65;
 66; 82; 95; 107; 109; 116; 145;
 171; 188; 189; 210; 211; 227;
 228; 230; 231; 234; 247; 249;
 250; 254; 255; 257; 280; 294;
 295; 299; 303; 345; 346; 347
 Joh 14,12 257; 295
 Joh 14,13 296; 299
 Joh 14,24 257
 Joh 14,26 128
 Joh 14,28 73
 Joh 15,1.5 227
 Joh 15,22 295
 Joh 15,26 269; 380; 382
 Joh 16,13f. 192; 265; 269
 Joh 16,15 251
 Joh 16,28 303; 348; 355
 Joh 17,3 63; 374
 Joh 17,4 193
 Joh 17,7 123
 Joh 17,7.9 40
 Joh 17,9 123
 Joh 17,21-24 235
 Joh 20,19 346
 Joh 21,24 179

Apg
 Apg 2,22 115; 345
 Apg 3,21 220
 Apg 10,36 4; 27; 30; 55; 109;
 301; 322; 323; 326; 327; 328;
 329; 330; 331; 333; 334; 336;
 337; 338; 340; 342; 344; 347
 Apg 10,38 115; 126; 345
 Apg 17,28 356
 Apg 17,31 115; 345

Röm

Röm 1,20 176; 183; 187; 200
 Röm 8,4 328
 Röm 9,5 37; 111; 141; 153; 155;
 157; 158; 163; 164; 183; 208;
 210; 319; 329; 330; 331; 332;
 341
 Röm 16,27 236

1 Kor

1 Kor 1,7f. 331; 340
 1 Kor 1,24 37; 38; 39; 61; 71; 72;
 82; 93; 107; 111; 126; 139; 141;
 158; 162; 163; 166; 168; 172;
 176; 185; 187; 188; 190; 197;
 198; 200; 236; 333; 341; 370;
 372; 373; 384
 1 Kor 15,24 69; 216; 252; 253
 1 Kor. 15,24ff. 217
 1 Kor 15,24-28 218
 1 Kor 15,25 220
 1 Kor 15,28 218; 252
 1 Kor 15,43-48 338
 1 Kor 15,47 114; 124; 343
 1 Kor 3,16 113; 343
 1 Kor 8,6 37; 72; 90; 91; 93; 95;
 141; 142; 153; 172; 189; 231;
 275

2 Kor

2 Kor 3,17 381
 2 Kor 5,4 337; 338
 2 Kor 5,16-21 121
 2 Kor 6,11 273
 2 Kor 6,12f. 273
 2 Kor 13,5.3 325

Gal

Gal 1,1 338
 Gal 1,8f. 76; 78
 Gal 4,6 355

Eph

Eph 1,10 149
 Eph 1,20 121
 Eph 2,15 333
 Eph 4,20-24 344
 Eph 4,22 114; 124; 125
 Eph 4,22-24 121
 Eph 4,24 114; 125; 343

Phil

Phil 2,7 311; 312
 Phil 2,8f. 40
 Phil 2,9 120; 121; 199; 204

Kol

Kol 1,15 76; 77; 187; 289; 290;
 304; 381; 383
 Kol 1,16 202; 205
 Kol 1,17 383

1 Tim

1 Tim 2,5 40; 120; 202; 204; 205;
 208; 209
 1 Tim 6,16 186; 220

Hebr

Hebr 1,2 111; 117; 282; 283; 302;
 348; 350; 358; 368

Hebr 1,3 121
 Hebr 1,4 185
 Hebr 2,14 355
 Hebr 3,6 343
 Hebr 8,1 121
 Hebr 10,12 121

Jak

Jak 5,20 324

1 Joh

1 Joh 5,20 64
 1 Joh 5,20b 63; 373

Apk

Apk 22,2.13f. 227
 Apk 22,13-18 377

2. Nichtkanonische antike Autoren und Schriften

Aëtius, der Doxograph		<i>Homilia</i> (ed. Leroy)	
plac. II 4,13	263	antimarkellisch-‘arianische’ Predigt IV 18-20	339
Akazius von Cäsarea		<i>Homilia paschalis</i>	
<i>Contra Marcellum</i>		I 45.56 (165,11-16; 185,1f. N.)	263
(263,23-25 H.)	356		
<i>Quaestiones in Genesim</i>		Ps.-Anthimus	
in Gen 1,1 (9,1-10,49 P.)	364	<i>De sancta ecclesia</i>	
Akten des Archelaus		9 (96,48f. M.)	267
12	362	10 (96f.,50-53 M.)	207
Akten des Thomas		Apolinarius von Laodicea	
ActTh 26	326	<i>Ad Iovianum</i>	
Alexander von Aphrodisias		1 (251,3-8 L.)	108
in Arist. top. IV (SVF II 329)	264	1 (251,9 L.)	119
Andronicus Rhodius		3 (253,3-14 L.)	108
de pass. (SVF III 391)	264	<i>Anacephalaeosis</i>	
Anonyma		2 (242,27-30 L.)	46; 119
<i>Fragmentum</i>		5 (243,5-7 L.)	120
antiarianisch-antimarkellisches		18f. (244,8-12 L.)	121
Fragment PPalau Rib.		<i>Apodeixis</i>	
inv. 68	232	frg. 13-15 (208f. L.)	107
		frg. 16. 18 (209,13-15. 23f. L.)	325
			110
		frg. 32 (211,27 L.)	111
		frg. 45 (214,28f. L.)	119
		frg. 82 (224,25-31 L.)	310
		frg. 93 (228,20-27 L.)	125
		frg. 98 (230,1-6 L.)	125
		frg. 98f. (230,6.17 L.)	116
		frg. 107 (232,16-20 L.)	121

De fide

(310,15-318,7 L.)	110
(317,12-20 L.)	113

De fide et incarnatione

1 (193,8-10 L.)	120
3 (194,20-23 L.)	118
4 (194,23-195,22 L.)	119
4-6 (195,15.196,22; 198,24 L.)	119
5 (196,18ff. L.)	51
6 (198,25-199,2 L.)	118
7 (199,6-10 L.)	120
7 (199,18-21)	118
9 (202,8-10. 22-24 L.)	120

De incarnatione

3 (306,5f. L.)	110
----------------	-----

De incarnatione et dei verbi

4 (307,2f. L.)	110
----------------	-----

De unione

1 (185,11-15 L.)	116
4 (186,14-187,5 L.)	121
5 (187,7 L.)	125
12 (190,12-16 L.)	343
14f. (191,13-192,8 L.)	110

De unione (frg.)

frg. 2 (204,14-17 L.)	113
-----------------------	-----

Epistula 1 ad Dionysium

1 (256,21-257,10 L.)	108
1-6 (256,21-259,2 L.)	312
4 (258,5-10 L.)	108
10 (260,17f. L.)	110

Epistula ad Basilium (= Basil., ep. 362, ed. Riedmatten)

(203,23-30 R.)	98
(204,27f. R.)	94
(204,36-46 R.)	93

Epistula ad episcopos Diocaesareenses

1 (256,10f. L.)	110
-----------------	-----

Epistula tertia

2 (308,5-309,4 L.)	120
--------------------	-----

Fragmenta in Gen.

frg. in Gen. 2,18-24 (130,4f. D.)	91
-----------------------------------	----

Fragmenta in Lev.

frg. in Lev. 21,18-23 (136 D.)	90
--------------------------------	----

Fragmenta in Num.

frg. in Num. 27,18f. (147 D.)	91
-------------------------------	----

Fragmenta in Ps.

frg. in Ps. 16,6 (= Nr. 5; 4 M.)	110
frg. in Ps. 37,22.23	
(= Nr. 28; 12f. M.)	122
frg. in Ps. 39,12	
(= Nr. 35; 15 M.)	122
frg. in Ps. 39,14	
(= Nr. 36; 15 M.)	122
frg. in Ps. 40,5	
(= Nr. 40; 17 M.)	122
frg. in Ps. 41,3	
(= Nr. 45; 18f. M.)	122
frg. in Ps. 44,8bc	
(= Nr. 68; 27f. M.)	115
frg. in Ps. 74,2-4	
(= Nr. 114a; 44f. M.)	122
frg. in Ps. 78,1b-3	
(= Nr. 128; 50f. M.)	122
frg. in Ps. 87,6	
(= Nr. 144; 57 M.)	122
frg. in Ps. 88,14.15	
(= Nr. 150; 59,15 M.)	113
frg. in Ps. 88,14.15	
(= Nr. 150; 59f. M.)	122
frg. in Ps. 88,49	
(= Nr. 154; 61 M.)	122
frg. in Ps. 95,6	
(= Nr. 163; 65 M.)	113
frg. in Ps. 103,29.30	
(= Nr. 181; 72 M.)	119

- | | | | |
|--|----------|--|----------|
| frg. in Ps. 104,15a
(= Nr. 186; 74 M.) | 116 | frg. in Mt. 23,16-22
(= Nr. 116; 39f. R.) | 126 |
| frg. in Ps. 108,21
(= Nr. 197; 79 M.) | 122 | frg. in Mt. 24,31
(= Nr. 127; 43f. R.) | 110 |
| frg. in Ps. 118,107
(= Nr. 235; 91 M.) | 122 | <i>Fragmenta in Io.</i> | |
| frg. in Ps. 126,1.2
(= Nr. 255; 98 M.) | 113 | frg. in Io. 1,14 (= Nr. 1; 3 R.) | 119 |
| frg. in Ps. 131,15-17
(= Nr. 263; 100f. M.) | 113 | frg. in Io. 1,15 (= Nr. 3; 3 R.) | 91 |
| frg. in Ps. 141,2
(= Nr. 295; 82 M.) | 94 | frg. in Io. 1,19-21
(= Nr. 4; 6 R.) | 342 |
| frg. in Ps. 144,4
(= Nr. 302; 114 M.) | 108 | frg. in Io. 6,27
(= Nr. 25; 12 R.) | 126 |
| frg. in Ps. 146,5
(= Nr. 310; 116 M.) | 108 | frg. in Io. 6,54
(= Nr. 28; 13 S.) | 125 |
| frg. in Ps. 146,5
(= Nr. 310; 116,5-21 M.) | 102 | frg. in Io. 7,39-44
(= Nr. 37; 16f. R.) | 128 |
| <i>Fragmenta in Cant. Cant.</i> | | frg. in Io. 9,7
(= Nr. 50; 21 R.) | 115 |
| frg. in Cant. Cant. (1552A) | 127 | frg. in Io. 10,14-15
(= Nr. 60; 25 R.) | 103 |
| frg. in Cant. Cant. (1721A-B) | 114 | frg. in Io. 10,28-33
(= Nr. 61; 26 R.) | 215 |
| <i>Fragmenta in Is.</i> | | frg. in Io. 11,35
(= Nr. 73; 30 R.) | 122 |
| frg. in Is. 42 (128 M.) | 115 | frg. in Io. 12,27-28
(= Nr. 83; 34 R.) | 122 |
| frg. in Is. 42,8 (128 M.) | 92 | frg. in Io. 12,28-30
(= Nr. 84; 34f. R.) | 92 |
| frg. in Is. 43,2 (128 M.) | 90 | frg. in Io. 12,44-45
(= Nr. 89; 36 R.) | 121; 122 |
| frg. in Is. 43,12 (128 M.) | 107 | frg. in Io. 13,14-16
(= Nr. 93; 38 R.) | 121; 342 |
| frg. in Is. 48,13 (128 M.) | 376 | frg. in Io. 14,5-6
(= Nr. 100; 41 R.) | 103; 122 |
| frg. in Is. 48,14 (129 M.) | 111 | frg. in Io. 14,12
(= Nr. 101; 41 R.) | 103 |
| frg. in Is. 48,16 (129 M.) | 115; 118 | frg. in Io. 14,15-16
(= Nr. 103; 42 R.) | 122 |
| frg. in Is. 49,2-4 (130 M.) | 120 | frg. in Io. 15,9-10
(= Nr. 114; 45f. R.) | 122 |
| frg. in Is. 49,16 (129 M.) | 92; 114 | frg. in Io. 15,16
(= Nr. 116; 46 R.) | 122 |
| <i>Fragmenta in Ez.</i> | | frg. in Io. 17,18
(= Nr. 130; 53 R.) | 203 |
| frg. in Ez. 24 (87 M.) | 363 | <i>Fragmenta in Rom.</i> | |
| frg. in Ez. 39 (191 M.) | 113 | frg. in Rom. 8,33-34
(66,19f. S.) | 122 |
| <i>Fragmenta in Mt.</i> | | frg. in Rom. 10,4 (69,20f. S.) | 122 |
| frg. in Mt. 4,11
(= Nr. 10; 4 R.) | 114 | frg. in Rom. 14,10
(80,6-13 S.) | 110 |
| frg. in Mt. 8,17
(= Nr. 37 a [INKO], b [V]) | 122 | | |
| frg. in Mt. 10,10
(= Nr. 47; 14 R.) | 114 | | |
| frg. in Mt. 16,27
(= Nr. 84; 26 R.) | 110; 111 | | |
| frg. in Mt. 17,24
(= Nr. 87; 27 R.) | 122 | | |

In Diodorum

frg. 125 (238,1-7 L.)	107
frg. 127 (238,14-24 L.)	125
frg. 137 (240, 17-21 L.)	113

In epiphaneian

frg. 109 (233,5f. L.)	121
-----------------------	-----

In traditionem renunc. et fidei

frg. 9 (206,27f. L.)	125
----------------------	-----

Kata meros pistis

	89
1 (167,5-168,4 L.)	121
2 (168,16 L.)	114
3 (168,16-21 L.)	203
5 (169,11-13 L.)	90
5 (169,11-16 L.)	91
5 (169,14 L.)	127
8 (170,4-7 L.)	127
8f. (170,9-17 L.)	127
9 (170,22f. L.)	328
11 (170,28-171,19 L.)	122
11 (171,3-6 L.)	119
13 (171,22-172,2 L.)	95
13 (171,23-172,22 L.)	258
14 (172,4-10 L.)	91
14f. (172,3-13 L.)	90
14-18 (172,4-173,22 L.)	103
17 (173,1-4 L.)	90; 92
18 (173,12-14 L.)	95
18 (173,13-15 L.)	95
18 (173,13-17 L.)	98
18 (173,13-18 L.)	94
18 (173,13-21 L.)	90
18 (173,18 L.)	90
25 (176,3-10 L.)	104
25 (176,5-7 L.)	90; 92
27 (176B,1-4 L.)	90
28 (177,4-9 L.)	110
28 (177,13B L.)	90
31 (179,3-6 L.)	309
31 (179,6-10 L.)	110; 111
32 (179,11-180,1 L.)	91
32 (179,11-180,3 L.)	90
33 (180,12-18 L.)	95
34 (180,19-21 L.)	325
35 (180,25-28 L.)	90; 92

Logoi

frg. 154 (248,30 L.)	114
----------------------	-----

Mariae laudatio

frg. 11 (207,21-29 L.)	125
------------------------	-----

Quod unus sit Christus

1 (295,6 L.)	110
3 (296,7-15 L.)	310
4 (296,15-23 L.)	312
4 (296,20f. L.)	110
5 (297,20-22 L.)	110
6 (298,22-25 L.)	120
9 (300,9 L.)	114
9 (300,11-13 L.)	95
12 (302,16-18 L.)	120

Syllogismi

frg. 113 (234,16-20 L.)	125
frg. 114 (234,24-29 L.)	349

Incerta

Apol. (?), frg. 189 (321,13-21 L.)	113
Apol. (?), frg. 191 (322,15-20 L.)	110
Apol. (?), frg. in Io 13,1 (= Nr. 216,3-5; 122 R.)	119

*Apponius**Commentarius in Cant. Cant.*

II 12	324
IX 28	325

*Aristoteles**Topica*

I 102b 4.6f.	102
--------------	-----

Ps.-Aristoteles		frg. 22 (92 V.)	185; 287; 369
		frg. 23 (94 V.)	68; 304
		frg. 25 (94 V.)	175; 289; 304
<i>In Categorias</i>		frg. 26 (94 V.)	177; 208; 239; 304
		frg. 26-29 (94-96 V.)	190
2a 11-27.34-2b 1	100	frg. 26-30 (94. 96 V.)	176
	99	frg. 27-29 (96 V.)	68
7 b 23-8 a 13	100	frg. 29 (96 V.)	289; 291; 304; 369
		frg. 30 (96 V.)	258
		frg. 31 (98 V.)	305; 356
Arius		frg. 32 (98 V.)	206
		frg. 34 (100 V.)	195
<i>Epistula ad Alexandrum Alexandrinum</i>		frg. 34f. (100 V.)	287
		frg. 35 (100 V.)	175
		frg. 38 (102 V.)	188
(= Ur. 6; 13,11 Op.)	105	frg. 38 (102,1-6 V.)	257
		frg. 38-42 (102-106 V.)	292
<i>Epistula ad Constantinum Imperatorem</i>		frg. 40 (102 V.)	195
		frg. 41 (104 V.)	235
		frg. 41 (104,19-24 V.)	257
(= Ur. 30; III 64,10f. Op.)	214	frg. 41 (104,21 V.)	188
		frg. 41 (104,22-24 V.)	182; 200
<i>Epistula ad Eusebium Nicomediensem</i>		frg. 41 (104,23f. V.)	190
		frg. 42 (106 V.)	257
		frg. 42 (106,2 V.)	188
(= Ur. 1; 2,1f. Op.)	105	frg. 43 (106,1 V.)	201
		frg. 44 (108 V.)	185; 369
		frg. 45 (110 V.)	356
Arius Didymus		frg. 46 (112 V.)	356
		frg. 47	207
		frg. 47 (112 V.)	205
epit. phys. frg. 37	263	frg. 48 (114 V.)	283; 364
		frg. 48 (114,1f. 10 V.)	151
		frg. 49 (114 V.)	378; 379
Asterius von Kappadokien		frg. 50 (114 V.)	180
		frg. 52-54 (116-118 V.)	369
		frg. 52-56 (116-118 V.)	182
<i>Fragmenta</i>		frg. 54 (118 V.)	148
		frg. 55 (118 V.)	207
frg. 4 (82 V.)	148	frg. 56 (118 V.)	148; 149
frg. 5 (84 V.)	82; 242	frg. 57 (118 V.)	358
frg. 5 (84,6f. V.)	190	frg. 58f. (120 V.)	339
frg. 9 (86 V.)	180	frg. 60 (120 V.)	207; 208
frg. 10 (86 V.)	304	frg. 61f. (120 V.)	148
frg. 10 (86,1f. V.)	290	frg. 61f. (120-122 V.)	182; 267
frg. 10 (86,4f. V.)	182	frg. 62 (122,2f. V.)	63
frg. 10 (86-88 V.)	182	frg. 62f. (122 V.)	63; 80; 374
frg. 10f. (86. 88 V.)	292	frg. 63 (122, 1f. V.)	63
frg. 14; 21f. (88; 92 V.)	252	frg. 63 (122,4f. V.)	190
frg. 15 (90 V.)	190	frg. 63 (122,4-6 V.)	182
frg. 15f. (90 V.)	175; 176	frg. 63 (122,4-8 V.)	200
frg. 17 (90 V.)	151; 283; 364	frg. 64	187
frg. 19 (92 V.)	82; 364		

frg. 64 (124 V.)	162; 176; 183; 185; 190; 196; 198; 200; 254; 292
frg. 64 (124,4f. V.)	181
frg. 64 (124,4-6 V.)	175
frg. 64 (124,8-14 V.)	150
frg. 64f. (124-126 V.)	182
frg. 64-77 (124-140 V.)	156; 185; 227; 253
frg. 66 (126,5-10 V.)	206
frg. 67	187
frg. 67f. (128 V.)	206
frg. 69	177; 187
frg. 69 (128 V.)	177; 227; 292
frg. 69 (128,1-10 V.)	177
frg. 69 (128,3-10 V.)	178
frg. 69f. (128-130 V.)	182
frg. 70	177; 187
frg. 70 (130 V.)	177; 292; 354
frg. 71 (130 V.)	176; 190; 227
frg. 72 (132 V.)	177; 227; 354
frg. 73 (134 V.)	185
frg. 73f. (134-138 V.)	188
frg. 74	198; 200
frg. 74 (134 V.)	292; 307
frg. 74 (134-138 V.)	74; 185; 200; 201; 205
frg. 74 (134-138, 1-3.12-15.24-30. 37-43. 51-58)	200
frg. 74 (136, 29f.37f. V.)	195
frg. 74 (138,51-58 V.)	296
frg. 74 (138,51f. V.)	149
frg. 75 (140 V.)	219; 225; 369
frg. 76 (140,1f. V.)	182
frg. 77 (140 V.)	182

Athanasius von Alexandrien

Apologia secunda

2 (II 88,27-32 Op.)	213
6. 8. 20 (II 91,32f.; 94,5; 102,1-11 Op.)	213
37 (II 115,20-116,3. 26 Op.)	213
42 (II 119,7. 23 u.ö. Op.)	213

De decretis Nicaenae synodi

14,1 (II 12,4f. Op.)	364
29 (II 26,5-16 Op.)	226

De synodus Arimini et Seleucia

17,3 (II 244,27f. Op.)	63; 374
23,6 (II 249,31 Op.)	71
26 (II 252,28-30 Op.)	326
26 (II 253,1f.4.9f. Op.)	326
26 (II 253,8f. Op.)	363
26 (II 253,14-16 Op.)	335
26 (II 253,34-36 Op.)	335
27 (II 255,3-5 Op.)	335
27 (II 255,6-8 Op.)	313
27,3 (II 255,7f. Op.)	265
27 (II 255,22f. Op.)	363
27 (II 255,35f. Op.)	335

Epistula ad Epictetum

2	324
9 (1064C-1065A = 14,8-13 L.)	310

Epistula ad episcopos Aegypti et Libiae

4 (544C-548B)	362
12 (565 A)	239
18 (580C-581A)	213

Epistula ad Maximum

4	324
---	-----

Epistula I ad Serapionem

16 (569A-B)	96
-------------	----

Epistula II ad Serapionem

2 (609 B)	329
-----------	-----

Epistula encyclica

2. 3. 6. 7 (II 171,3f. 20-172,1; 175, 7-19; 176,11f. Op.)	213
--	-----

Oratio I contra Arianos

4 (20A)	213
8 (25C-D)	362
8f.	377
8f. (28A-29A)	377
9 (28D-29A)	377
10 (32A)	377

12 (37A)	96
16 (45B)	377
22	213
28 (69A)	96
32 (77B-C)	183
35 (84A-85A)	202
37 (88C-89A)	213
56 (129A-B)	377
61 (140A)	377

Oratio II contra Arianos

3 (152D)	377
4 (153B)	377
5 (156D-157A)	376
17 (181C)	213
24 (200A)	177; 213
27 (204 A)	206
32 (216 B)	329
32 (216C-217A)	96
34 (220A)	96
38 (228A-C)	177; 354
41 (233A)	213; 377
48 (248C-249A)	226
50 (252C-253B)	259
53 (260C-261A)	259
54 (261A-C)	259
55 (264B-265A)	259
70 (296C)	213
72 (301A)	377

Oratio III contra Arianos

1 (322B)	213
3 (328A)	377
4 (328C)	96
15 (353A)	213
17 (357A-360A)	200
27 (381A)	213
30	324
53 (436A)	202
58 (444C)	213
63 (456 B-C)	329

Tomus ad Antiochenos

7	324
---	-----

Ps.-Athanasius*Contra Apollinarium*

I 9. 12 (1108C-1109A. 1113C) 310

Contra Arianos IV

1	331; 341
1 (43 S.)	146
1 (43,1 S.)	164
1 (43,1,3 S.)	48; 52
1 (43,1-3 S.)	164
1 (43,1-4 S.)	90; 341
1 (43,1-44,1 S.)	35; 37; 48
1f. (43,1-44,1.8f.15f.; 45,5-7 S.)	199
1 (43,1-44,2 S.)	109
1f. (43,1-46,11 S.)	141
1 (43,2f. S.)	332
1 (43,3f. S.)	107
1 (43,4 S.)	104; 107; 126
1 (43,4.44,15f. S.)	126
1 (44,1 S.)	91
1 (44,1.12 S.)	52
1 (44,1f. S.)	52; 91; 97; 105
1f. (44,1-46,11 S.)	35
1-7 (44,1-52,11 S.)	35
1 (44,3f. S.)	52; 90; 91; 148; 229
1 (44,4 S.)	147
1 (44,4-9 S.)	103
1 (44,4-12 S.)	52
1 (44,5f. S.)	53
1 (44,5f.15f. S.)	201
1 (44,5-9 S.)	145
1 (44,6 S.)	52
1 (44,7 S.)	91
1 (44,7f. S.)	53
1 (44,8f. S.)	52
1 (44,12-14 S.)	182
1 (44,13 S.)	93
1 (44,13f. S.)	95
1 (44,14.17 S.)	52
1 (44,15 S.)	52
1 (44,15f. S.)	72
1 (44,16 S.)	148
1 (44,16-22 S.)	49
1 (44,17f. S.)	106
1 (44,18 S.)	223
1 (44,19-22 S.)	106
1 (44,20f. S.)	223
1 (44,21 S.)	50

1 (44,21f. S.)	92; 223	2 (46,7-11 S.)	66; 257
1 (45,2 S.)	48; 52	2 (46,8 S.)	229
1 (45,2-4 S.)	53; 92; 97; 102	2 (46,8-11 S.)	107
1f. (45,2.24 S.)	235	3	69; 126; 147
1 (45,3 S.)	104	3 (46,12 S.)	107; 168
1f.	140	3 (46,12f. S.)	173; 229
1f. 6	200	3 (46,12-14 S.)	55
1-3	152	3f. (46,12-18; 47,20-23 S.)	255
1-3 (44,3-5.9-16. 46,4f.20-22.		3f. (46,12-49,5 S.)	36; 168
47,5-11 S.)	154	3 (46,14-17 S.)	173
1-41 40; 238; 254; 272; 289; 341;		3 (46,15 S.)	54
384		3 (46,16 S.)	52
1-11	138	3 (46,16f. S.)	236
2	71; 236	3 (46,18-47,14 S.)	94
2 (45,5-12 S.)	166	3 (46,19f. S.)	182
2 (45,5-7 S.)	161	3 (46,19-47,5 S.)	91
2 (45,5-9 S.)	229	3 (46,20-22 S.)	174; 230
2 (45,5-46,11 S.)	230	3 (46,22 S.)	52
2 (45,7f. S.)	52	3 (46,22-47,3 S.)	174
2 (45,8-12 S.)	71	3 (47,5f. S.)	146
2 (45,10-12 S.)	223	3 (47,5-11 S.)	174
2 (45,11-19 S.)	165	3 (47,5-7 S.)	61
2 (45,11-21 S.)	165	3 (47,5-8 S.)	69
2 (45,11-22 S.)	156	3 (47,5-9 S.)	54
2 (45,12f.21f. S.)	338	3 (47,6f. S.)	106
2 (45,13-15 S.)	165	3 (47,8 S.)	229
2 (45,15 S.)	55	3 (47,8-10 S.)	173
2 (45,15-19 S.)	164	3 (47,10 S.)	182
2 (45,16-19 S.)	229	3 (47,11 S.)	54; 104; 126
2; 4 (45,16-19; 48,12 S.)	166	3 (47,11-14 S.)	183
2 (45,16f. S.)	101	3 (47,15 S.)	130
2 (45,17 S.)	50	3 (47,15-17 S.)	293
2 (45,17f. 25 S.)	148	3 (47,15-21 S.)	55
2 (45,17-19 S.)	101	3f.	140; 168
2 (45,18-21 S.)	50	3 - 7	188
2 (45,19 S.)	55; 56	4	79
2 (45,22f. S.)	96	4 (47,18 S.)	104
2 (45,22-24 S.)	96	4 (47,18f. S.)	329
2 (45,23f. S.)	53	4 (47,18-20 S.)	184
2 (45,23-25 S.)	48	4 (47,20-47,25 S.)	184
2 (45,23-46,1 S.)	92; 102	4 (47,22f. S.)	254
2 (45,24 S.)	235	4 (47,23-25 S.)	79; 104
2 (45,25f. S.)	229	4 (47,24 S.)	105
2 (45,26 S.)	223	4 (47,24f. S.)	92
2 (45,26-46,1 S.)	97	4 (47,25-48,1 S.)	203
2 (45,26-46,4 S.)	73	4 (47,25-48,3 S.)	55; 187
2 (46,1 S.)	97	4 (47,25-48,16 S.)	104
2f. (46,1-11.20-47,3 S.)	369	4 (47,25-48,21 S.)	228
2 (46,2 S.)	227	4 (47,26 S.)	52
2 (46,3f. S.)	167	4 (48,2f. S.)	204
2 (46,4-7 S.)	98; 103	4f. (48,5.18; 49,10 S.)	257
2 (46,5 S.)	230	4f. (48,5; 49,8f. S.)	66
2 (46,5f. S.)	164	4 (48,5f. S.)	188
2 (46,7 S.)	52	4 (48,5-7 S.)	51

4 (48,7-12 S.)	108	8 (52,12. 22 S.)	212
4 (48,13 S.)	52	8 (52,12f. S.)	64
4 (48,14f. S.)	167	8 (52,12-15 S.)	52
4 (48,17-20 S.)	109	8 (52,12-22 S.)	70
4 (48,18-49,2 S.)	363	8 (52,12-53,3 S.)	36; 78; 211
4 (48,19f. S.)	108	8-11 (52,12-55,13 S.)	36; 211
4 (48,19-21 S.)	126; 204	8-12 (52,12-57,2 S.)	4
4 (48,19-49,5 S.)	189	8 (52,13f. S.)	211
4 (48,21f. S.)	103	8 (52,14. 19f. S.)	56
4 (48,21-23 S.)	91	8 (52,20-53,3 S.)	106; 224
4 (48,22 S.)	103	8 (52,22-53,1 S.)	103; 362
4 (49,2 S.)	54	8 (52,22-53,3 S.)	178; 280
4 (49,2f. S.)	90	8 (52,23 S.)	52
4 (49,3f. S.)	237	8 (53,1f. S.)	234
5	140; 377	8 (53,1-3 S.)	161
5 (49,6-50,3 S.)	36; 228; 235	8 (53,3 S.)	70; 138
5-7 (49,6-52,11 S.)	103	8f.	259
5 (49,7-50,3 S.)	91	8-15	188
5 (49,10-50,1 S.)	377	8-15 (52,12-59,15 S.)	36; 188
5 (49,11 S.)	52	8-29	44
5 (49,11f. S.)	103	9	71; 236; 280
5 (49,11f.17f. S.)	356	9 (53,4f. S.)	50; 54; 228
5 (49,11f.18 S.)	164	9 (53,4-13 S.)	72; 95
5 (49,12f. S.)	104	9 (53,4-16 S.)	314
5 (49,12-50,1 S.)	203	9 (53,4-21 S.)	294
5 (49,13f. S.)	103	9f. (53,4-54,13 S.)	36
5 (50,3 S.)	50	9f. (53,4-54,14 S.)	228
6 (50,4-7 S.)	55; 56	9f. (53,5f.21 S.)	148
6 (50,4-16 S.)	199	9 (53,5-7 S.)	229
6f. (50,4-52,11 S.)	36	9 (53,6f. S.)	184
6 (50,7-20 S.)	120	9 (53,7f. S.)	369
6 (50,7-9 S.)	120; 204; 208; 209	9 (53,8f. S.)	95
6 (50,8 S.)	110	9 (53,10-13 S.)	93; 231
6 (50,8f. S.)	110	9 (53,10-13.16f. S.)	95
6 (50,10 S.)	121	9 (53,13-17 S.)	231
6 (50,10-13 S.)	210	9 (53,19-21 S.)	96; 231; 236
6f. (50,12f.; 51,16-19 S.)	121	9 (53,21 S.)	148
6f. (50,13; 51,17 S.)	125	9f. (53,21; 54,9 S.)	148
6 (50,16.51,13.15 S.)	201	10 (54,1-4 S.)	54; 55; 56
6 (50,18. 20 S.)	209	10 (54,1-7 S.)	233
6 (50,18-20 S.)	122	10 (54,5f. S.)	130
6 (50,20 S.)	175	10 (54,6f. S.)	230
6 (50,20-51,9 S.)	209	10 (54,7 S.)	55
6 (51,1-7 S.)	123	10 (54,7-10 S.)	95
6 (51,2f. S.)	74	10 (54,7-13 S.)	231
6 (51,2-6.16-19; 50,10-13 S.)	75	10 (54,10 S.)	148
6 (51,9-12 S.)	103	10 (54,11f. S.)	53
6 (51,12-15 S.)	124	10 (54,11-13 S.)	102; 235
7 (51,16 S.)	112	10 (54,12f. S.)	96
7 (51,16-19 S.)	203	11	244; 259; 356
7 (51,16-21 S.)	123	11 (54,13-55,13 S.)	36
6f.	140	11 (54,14. 17f. 21 S.)	237
8	64; 280	11 (54,14. 18-20 S.)	138
8 (52,12 S.)	211	11 (54,14f. S.)	51

11 (54,14-17 S.)	237	14	79
11 (54,14-19 S.)	54	14 (58,1f. S.)	51
11 (54,14-55,14 S.)	237	14 (58,1-11 S.)	273
11 (54,16f. S.)	91	14 (58,1-9 S.)	273
11 (54,20 S.)	138; 167	14 (58,9-12 S.)	273
11 (54,21-55,4 S.)	166; 238	14 (58,11-14 S.)	55
11 (55,2-4 S.)	237; 254	14 (58,12-14 S.)	274
11 (55,4-10 S.)	238	14 (58,14f. S.)	274
11 (55,10-13 S.)	239	14 (58,15-18. 59,3-5 S.)	127
11 (55,11 S.)	105	14 (58,15-20 S.)	274; 276
11.13-15	371	14 (58,17f. S.)	105
11; 14; 15; 17; 25 (54,14. 17.20; 58,18; 60,8; 62,8f.; 72,19-22 S.)	167	14 (58,18 S.)	276
11-29 (54,21-78,22 S.)	167	14; 15 (58,18; 60,8 S.)	270
12	78; 248; 257	14 (58,20-59,5 S.)	274; 276
12 (55,14 S.)	254	14 (59,5-9 S.)	277
12 (55,14-18 S.)	248	14 (59,5-13 S.)	274
12 (55,14-57,2 S.)	36; 248	14 (59,5-14 S.)	50
12-15 (55,14-59,15 S.)	36; 247	14 (59,8f. S.)	52
12 (55,15f. S.)	126	14 (59,9-13 S.)	258; 277
12 (55,16f. S.)	55	14 (59,11 S.)	260
12 (55,18-20 S.)	106	14 (59,11-13 S.)	79
12 (55,18-21 S.)	254	15	346; 357
12 (55,20f.; 56,5 S.)	257	15 (59,14f. S.)	277
12 (55,20-23; 56,4-6 S.)	66	15 (59,15 S.)	228
12 (55,21f. S.)	105	15 (59,15-18 S.)	108; 278
12 (55,21-56,1.5-12 S.)	105	15 (59,15-24 S.)	36
12 (55,24-56,1 S.)	105	15-29 (59,15-78,22 S.)	4
12 (56,2 S.)	54	15-36 (59,15-87,2 S.)	36; 278
12 (56,5-10 S.)	105	15 (59,16f. S.)	107
12 (56,8-11 S.)	259	15 (59,18-20 S.)	300
12ff. (56,11ff. S.)	259	15 (59,18-22 S.)	51
12 (56,11-17 S.)	258	15-19 (59,18-65,27 S.)	278
12 (56,11-20 S.)	78	15 (59,20 S.)	114
12 (56,19-22 S.)	53; 55	15 (59,20f. S.)	351
12 (56,21 S.)	247	15 (59,21-24 S.)	357
12 (57,2 S.)	51	15 (59,23f. S.)	54
13	371	15 (59,23f. 25f. S.)	361
13 (57,3 S.)	51; 261	15 (59,24f. S.)	261; 262; 280
13 (57,3-5 S.)	262	15-19 (59,24-65,27 S.)	36; 280
13-15 (57,3-59,15 S.)	4; 36; 262	15 (59,25f. S.)	280
13 (57,5-7 S.)	266	15 (59,26-60,5 S.)	90
13 (57,7-11 S.)	267; 270	15 (59,26-60,7 S.)	286
13 (57,7-11.16-20 S.)	127	15 (60,1 S.)	54
13 (57,7-24 S.)	49	15 (60,1-7 S.)	66
13 (57,11-14 S.)	271	15 (60,3-5 S.)	100
13 (57,14-16 S.)	271	15 (60,6f. S.)	109
13 (57,14-24 S.)	271	15 (60,7-14 S.)	286
13 (57,16-20 S.)	271	15 (60,9-11 S.)	55
13 (57,20-24 S.)	266; 272	15-19	303; 385
13 (57,20f. S.)	50	15-29	37
13 (57,21 S.)	155	16	293
13 (57, 21f. S.)	55	16 (60,13f. S.)	105
		16 (60,14 S.)	288
		16 (60,14f. S.)	288

16 (60,14-16 S.)	288	21 (67,23-68,2 S.)	340
16 (60,16-23 S.)	289	21 (68,2f. S.)	322
16 (60,16-61,1 S.)	361	21 (68,2-5 S.)	54
16 (60,23-61,2 S.)	292	21 (68,2-6 S.)	279; 351
16 (60,26-61,1 S.)	51	21f. (68,2- 69,12 S.)	351
16 (60,27 S.)	54	21 (68,4 S.)	333
16 (61,1f. S.)	66	21-23 (68,4; 69,14. 22 S.)	114
16 (61,16 S.)	119	21 (68,6-12 S.)	352
16 (61,16-18 S.)	293	21f. (68,6-13; 69,7-12 S.)	352
16-19	343; 361	21f. (68,6-9.13f.19f. S.)	56
17	231	21 (68,7 S.)	54
17 (61,19-22 S.)	54	21 (68,13-17 S.)	355
17 (61,19f. S.)	293	21f.	312
17 (61,19-62,9 S.)	314	22	357; 383
17 (61,24 S.)	98	22 (69,12f. S.)	322
17 (62,2-7 S.)	95	22 (69,12-18 S.)	279
17 (62,2-12 S.)	294	22 (69,18f. S.)	57
17 (62,3.13-15 S.)	55	22f.	367
17 (62,7-9 S.)	293	22f. (69,12-25 S.)	367
17 (62,12f. S.)	295	22-29	385
17 (62,17f. S.)	298	22-29 (69,12-78,22 S)	37
18 (63,4f. S.)	295	22-29 (69,12-78,22 S.)	357
18 (63,5f. S.)	296	23	360; 380
18f.	296	23 (69,20-22 S.)	361
19 (64,10-65,11 S.)	298	23 (69,22 S.)	361
19 (64,11-18 S.)	108	23 (69,22-70,4 S.)	362
19 (64,20-65,11 S.)	299	23 (70,7-14 S.)	363
19 (65,3 S.)	52	23 (70,8.10-12 S.)	118
19 (65,4 S.)	52	23 (70,8f. S.)	56
19 (65,8 S.)	295	23 (70,12f. S.)	56
19 (65,11-13 S.)	299	23 (70,15-18 S.)	54; 361; 380
19 (65,23-26 S.)	299	23 (70,16 S.)	357
19 (65,23-27 S.)	66	23 (70,18 S.)	56
19 (65,26f. S.)	296	23 (70,19. 21 S.)	51
20 (66,10-67,1 S.)	56	23 (70,19-21 S.)	362
20 (66,13f. S.)	300	23 (82,11-17 S.)	56
20 (66,13.15.17 S.)	53	23-29	360
20 (66,1-4 S.)	300	24	374; 380
20 (66,1-4; 67,4-11 S.)	345	24 (71,1f. S.)	364; 380
20 (66,6-17 S.)	306	24 (71,8f. S.)	364
20 (67,12-14.21f. 23f. S.)	56	24 (71,10f. S.)	51; 374
20f.	306; 345; 351; 385	24 (71,13 S.)	364
20f. (66,1-68,2 S.)	36; 300	24 (71,13-17 S.)	365
20f. 30-36	342; 385	24 (71,15-17 S.)	54
20f. 30-36 (66,1-68,2; 79,1-87,2 S.)	300	24 (71,17 S.)	54
21	337	24 (71,17-19 S.)	365
21 (67,12-16 S.)	337	24 (71,19-22 S.)	366
21 (67,14-21 S.)	307	24 (71,22-72,7 S.)	367
21 (67,17-21 S.)	127	24 (72,2-7 S.)	375
21 (67,17-68,2 S.)	209	24 (72,4 S.)	105
21 (67,21f. S.)	308	24 (72,7-9 S.)	366
21 (67,22-68,2 S.)	309	24 (72,8f. S.)	291
21 (67,23-26 S.)	309	24 (72,12f. S.)	105; 107
		24 (72,12-15 S.)	106

24 (72,12-18 S.)	62; 367	30	342
24. 27	62	30 (79,1-3 S.)	301
24-29	364	30 (79,13-18 S.)	331
25	369	30 (79,15f. S.)	109
25 (72,19-22 S.)	53; 185; 369	30 (79,17f. S.)	110
25 (72,19-73,11 S.)	128	30 (79,3-10 S.)	55
25 (72,22-73,11 S.)	370	30 (79,3-8 S.)	322
25 (73,7 S.)	52	30 (79,7-9 S.)	323
25 (73,9f. S.)	51	30 (79,10-13 S.)	331
25 (73,10f. S.)	370	30 (80,21-23 S.)	118
25 (73,14-21 S.)	371	30f.	311; 331
25 (73,15f. S.)	56	30-33	328
25 (73,18f. S.)	54	30-36	37; 315
25 (73,20f. S.)	258	30-36 (79,1-87,2 S.)	4; 37; 316
26	63; 64	31	343; 350
26 (73,22f. S.)	52	31 (79,19-80,3 S.)	331
26 (73,22-24 S.)	64; 371; 373	31 (80,8-10 S.)	332
26 (73,22-74,4.8-11.16-18 S.)	105	31 (80,8-13 S.)	117
26 (74,4-6 S.)	373	31 (80,9f. S.)	332
26 (74,6-16 S.)	119	31 (80,10f. S.)	333
26 (74,10f. S.)	373	31 (80,11-16 S.)	343
26 (74,11-13 S.)	64	31 (80,15 S.)	114
26 (74,14-18 S.)	307	31 (80,21-81,1 S.)	118
26 (74,15-20 S.)	53	31 (80,21-81,5 S.)	301; 333
26 (74,20 S.)	341	31 (80,21-81,6 S.)	50
27	368	31 (81,2-5 S.)	118
27 (75,5 S.)	56	31 (81,4f. S.)	317
27 (75,5-9 S.)	56; 375	32 (81,6 S.)	55
27-29 (75,6.21-23; 76,6; 77,21-23 S.)	103	32 (81,6-11 S.)	338
27 (75,9-14 S.)	375	32 (81,6-14 S.)	307
27 (75,9-26 S.)	376	32 (81,9 S.)	119
27 (75,22 S.)	52	32 (81,11-14 S.)	116; 117; 126;
27 (75,25 S.)	52	338	
27 (75,25f. S.)	53	32 (81,13 S.)	52
28 (76,1f. S.)	54	32 (81,14-16 S.)	57
28 (76,3-6 S.)	56	32 (81,14-22 S.)	339
28 (76,6f. S.)	91	32 (81,16 S.)	118
28 (76,6-8 S.)	376	32 (81,17-22 S.)	309
28 (77,9f. S.)	378	32 (81,18 S.)	126
28 (77,10f. S.)	118; 375	32 (81,19-21 S.)	56
29	364	32 (81,20f. S.)	118
29 (77,12f. S.)	380	33	340
29 (77,13-16 S.)	380	33 (81,23 S.)	57; 376
29 (77,13-20 S.)	127	33 (82,3-7 S.)	126; 341
29 (77,21-24 S.)	382	33 (82,3-10 S.)	112
29 (77,21-24; 77,27-78,2. 8-10 S.)	128	33f. (82,5f.25-83,2 S.)	111
29 (77,22-24 S.)	382	33 (82,7-17 S.)	342
29 (77,25-78,2 S.)	383	33 (82,11 S.)	112
29 (78,1f.8-10 S.)	107	33 (82,11-14 S.)	112
29 (78,13 S.)	148	33 (82,14-21 S.)	124
29 (78,13f. S.)	126; 364	33 (82,17 S.)	119; 175; 301; 317
29 (78,14-21 S.)	53	33 (82,17f. S.)	111
		33 (82,17-21 S.)	109
		33 (82,17-23 S.)	342

33 (82,19 S.)	92	3 (101C)	90; 204; 303
34 (82,24 S.)	114	3 (104B)	125
34 (82,24f. S.)	117	4 (104C)	110
34 (82,25 S.)	111	4 (105A)	376
34 (82,25-83,2 S.)	113	5 (105B)	92;93; 94; 95; 98; 155
34 (83,4 S.)	113	5 (105B-C)	92; 93; 102
34 (83,4-6 S.)	113	5 (105C)	166
34 (83,5f. S.)	118	5 (108A)	92
34 (83,9f. S.)	114	6 (108A-C)	113
34 (83,11f. S.)	113	6 (108A)	91
34 (83,21-84,1 S.)	344	6 (108B)	95
34 (83,24 S.)	114	6 (108C)	96
34 (83,24,-84,1 S.)	114	7 (108C-D)	361
34 (84,2 S.)	114	7 (109B)	204
35 (84,3-10 S.)	115; 126	7f. (108D-109A.C)	127
35f. (84,8f.19-85,20 S.)	346	8 (109B-C)	94
35 (84,12f. S.)	116; 126	8 (112A)	93
35 (84,15-17 S.)	345	8-10	334
35 (84,16 S.)	92	12 (116C-D)	113
35 (84,17 S.)	55	12 (117A)	371
35 (84,22-85,2 S.)	116	13 (117 B)	314
35 (84,22-85,20 S.)	115	13 (117B)	166
35 (85,1f. S.)	346	13 (117C) 92; 115; 317; 318; 336	
35 (85,15f. S.)	116; 346	13 (117C-D)	119
35f.	344	13-15 (117C-120A.121A-B)	117
36	344	15 (120B-121B)	115
36 (85,21f. S.)	55	15 (121A)	125
36 (85,21-86,1 S.)	346	15 (212A)	118
36 (85,22 S.)	116; 344		
36 (85,22-86,3 S.)	116	<i>De incarnatione et contra Arianos</i>	
36 (85,23-86,3 S.)	126	3 (PG 26,989A-B)	355
36 (86,1-3 S.)	347		
36 (86,2f. S.)	125	<i>Dialogus Montanisti et Orthodoxi</i>	
36 (86,3-8 S.)	348		83
36 (86,8-14 S.)	117		
36 (86,8-87,1 S.)	350	<i>Epistula ad Liberium</i>	
36 (86,9.17-19 S.)	118		83
36 (86,10-12 S.)	118		
36 (86,15 S.)	111		
36 (86,15-17 S.)	111		
36 (86,15-87,1 S.)	117		
36 (86,18 S.)	126		
36 (86,20f. S.)	125	Augustinus	
36 (86,20-87,1 S.)	114		
		<i>Confessiones</i>	
<i>Contra Sabellianos</i>		VII 19,25	324
	61; 89; 90		
1f. (96B; 97B)	234	<i>De haeresibus</i>	
2 (97B)	90		
2 (97C)	90; 368	44 (312 V./C.)	308
3	348		
3 (101B)	317		
3 (101B-104B)	349		

Ps.-Augustinus*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*

	323
23,1 (49,12-17 S.)	315
56,3 (103,4f. S.)	315
91,1.6.12f. (155,17f.; 158,2-7 S.)	315
91,2f. (152,21-23; 153, 1-3.9f. S.)	324
91,3	309
91,7	331; 339

Ps.-Basilius*Adversus Eunomium IV-V*

IV-V 12; 13; 57; 58; 61; 89; 90; 94; 99	
IV 1 (672A)	92; 103
IV 4 (673A-B)	104
IV 8 (673C)	101
IV 9-49 (673C-685B)	94
IV 13 (676A)	113
IV 17 (676B)	96
IV 22 (677A)	105
IV 24 (677C)	93
IV 25 (677C-680A)	98
IV 27 (680A)	91
IV 32-36 (681A-C)	98
IV 33 (681B)	111
IV 35 (681B)	184
IV 40 (684A-B)	102
IV 46 (684D-685A)	103
IV 49 (685B)	91
IV 64-67 (689A-B)	188
IV 72 (692A)	103
IV 77 (692B)	121
IV 77 (692C)	355
IV 86f. (693C-696A)	98
IV 92 (697B)	121
IV 101 (701A)	121
IV 102 (701B)	110; 316
IV 103-106 (701B-704A)	316
IV 108 (704B)	259
IV 112 (705A)	108
IV 113 (705B)	115
IV 115 (708A)	111
IV 117 (708B-C)	343

IV 119 (709B)	345
V 131 (713B)	374
V 131 (713C)	341
V 132 (716A)	115; 118
V 133 (716A-B)	367; 374; 376
V 133 (716B)	96
V 133 (716B-C)	116
V 134 (716C)	127
V 137 (720A-B)	127
V 142 (724C)	92
V 144 (725B-C)	126
V 146 (729A-B)	371
V 147 (729D-732A)	127
V 157 (737C)	127
V 163 (744C-D)	92
V 173 (752A)	101
V 175 (752B-C)	120
V 179 (753A-B)	93; 104
V 179 (753B)	92; 102
V 179 (756B)	90
V 185 (757C-760A)	376
V 186 (760B-C)	102
V 187 (760C)	361
V 190 (761A-B)	113
V 192 (764A)	345
V 195 (765C)	113

Cicero*Tusculanae disputationes*

IV 7,14 (= SVF III 393)	264
-------------------------	-----

Clemens von Alexandrien*Stromata*

I 11,51 (33,12f. S.)	264
V 14,39 (384,18f. S.)	264

Corpus Hermeticum

frg. 23,17 (IV 6 N./F.)	374
-------------------------	-----

Cyrrill von Alexandrien*Contra Iulianum Imperatorem*

I 43 (190 B./E.)	230
I 45 (196 B./E.)	230
VIII (912D)	335

Cyrril von Jerusalem*Catecheses bapt.*

4,16 (2f. C./S.)	382
10,10 (272,18 R./R.)	326
15,31	220
16,3f. (4f. C./S.)	383

Ps.-Didymus*De trinitate*

46

Diogenes Laërtius*De vita philosophorum*

VII 137 (= SVF II 526)	263
------------------------	-----

Dionysius Thrax*Ars grammatica*

229

Ekthesis von Nizäa (325)

(= Ur. 24; III 52,4 Op.)	256
--------------------------	-----

Ekthesis 'Antiochenum IV' (341)

79; 80

Ekthesis von Serdika (342)*siehe: Serdicense (342)***Ekthesis makrostichos (344/345)**

84; 85; 314; 319; 325; 335; 347; 363	
IV	202; 326
IVf.	301
VI	326; 363
VII	335
IX	292; 335

Ekthesis von Sirmium (351)

	84
Anath. 5	335
Anath. 6 und 7	313
Anath. 7	265
Anath. 15	363
Anath. 19	335

Epiphanius*Panarion haeresium*

57 294	
57,3,9 (II 348,9-13 H./D.)	314
62,4,3 (II 392,28-393,4 H./D.)	314
65,7,3 (III 10,6f. H./D.)	336
66 (III 69,4f. H./D.)	362
66,42 (III 78,30-32 H./D.)	362
71,1 (III 249 H./D.)	308
72,11 (III 266,3-8 H./D.)	325
72,11 (III 266,5f. H./D.)	265
76,6 (III 346,29-347,3 H./D.)	265

Epistula Sirmiensis (358)

88

4 Es

VII 30	261
--------	-----

Eusebius von Caesarea*Commentaria in Psalmos*

in Ps 188,73 (PG 23, 1377A)	374
-----------------------------	-----

Contra Marcellum I-II

31; 58; 59; 77; 78; 131; 132; 133; 134; 135; 234; 264; 279; 295; 359; 360	
I 1 (1,1-21 Kl./H.)	77
I 1 (1,11-2,12 Kl./H.)	132; 135
I 1 (2,6-8 Kl./H.)	76
I 1 (3,1-7,4 Kl./H.)	78
I 1 (3,9-11 Kl./H.)	206
I 1 (3,10 Kl./H.)	340
I 1 (3,13-15 Kl./H.)	206
I 1 (3,14 Kl./H.)	206

I 1 (3,21; 5,5f. Kl./H.)	163	56,8-58,1 Kl./H.)	70
I 1 (3,21-24 Kl./H.)	206	II 4	77; 295
I 1 (3,23; 4,1 Kl./H.)	339	II 4 (52,12-58,31 Kl./H.)	217; 219
I 1 (3,24 Kl./H.)	340	II 4 (54,15f. Kl./H.)	236
I 1 (4,3-19.22-28 Kl./H.)	207	II 4 (56,19-23 Kl.)	222
I 1 (4,4 Kl./H.)	234	II 4 (56,26-32 Kl./H.)	77
I 1 (4,7f. Kl./H.)	196	II 4 (56,31 Kl./H.)	260
I 1 (4,10-12 Kl./H.)	161	II 4 (57, 8-10 Kl./H.)	196
I 1 (4,15-17 Kl./H.)	193	II 4 (57,10 Kl./H.)	196
I 1 (4,16f. Kl./H.)	246	II 4 (57,15f. Kl./H.)	236
I 1 (4,23-25 Kl./H.)	195; 332	II 4 (58,3f. Kl./H.)	219
I 1 (4,33-5,2 Kl./H.)	197	II 4 (58,4f. Kl./H.)	134
I 1 (5,14f. Kl./H.)	161	II 4 (58,7-11 Kl./H.)	133
I 1 (5,29-6,18 Kl./H.)	219		
I 1 (5,29-6,19 Kl./H.)	247	<i>De ecclesiastica theologia I-III</i>	
I 1 (5,31-34 Kl./H.)	193; 246	58; 59; 61; 77; 131; 132; 133;	
I 1 (5,34-6,1 Kl./H.)	77	134; 135; 359; 360	
I 1 (6,5-11 Kl./H.)	70	I-III	134
I 1 (6,28-30 Kl./H.)	175	prooem. (60,14 Kl./H.)	340
I 1 (7,9f. Kl./H.)	208; 209	I 1 (62,2 Kl./H.)	135
I 1 (7,32-8,25 Kl./H.)	206	I 1 (62,32-63,2 Kl./H.)	236
I 1 (7,35-8,25 Kl./H.)	207	I 2.8 (63,20f.; 66,18.26f.	
I 1 (8,5-13 Kl./H.)	321	Kl./H.)	194
I 1 (8,11-13 Kl./H.)	208	I 3.10 (63,34-64,2; 69,6-8	
I 2 (9-13 Kl./H.)	180	Kl./H.)	80
I 2 (10,21-23 Kl./H.)	181	I 3 (65,31-37 Kl./H.)	152; 284
I 2 (12,6-9 Kl./H.)	379	I 4 (64,15f. Kl./H.)	186
I 3 (16f. Kl./H.)	384	I 5 (64,19-33 Kl./H.)	193
I 4 (18,34f. Kl./H.)	196	I 5 (64,21-23 Kl./H.)	295; 332
I 4 (19,30-20,11 Kl./H.)	290	I 5 (64,21-25 Kl./H.)	162
I 4 (20,8 K.)	183	I 5 (64,23-25 Kl./H.)	182
I 4 (21,7f. Kl./H.)	240	I 7.20 (65,15-25; 88,4-24	
I 4 (21,19 Kl./H.)	236	Kl./H.)	175
I 4 (28,14 Kl./H.)	234	I 7 (65,31f. Kl./H.)	196
I 4 (28,21f. Kl./H.)	234	I 8	240
I 4 (29,29-34 Kl./H.)	175	I 8 (66f. Kl./H.); ebd. II 14	
I 4 (29,29-30,10 Kl./H.)	202	(115 Kl./H.)	186
II 1 (31,30 Kl./H.)	332	I 8-10 (66-69 Kl./H.)	175
II 1 (32,9-14 Kl./H.)	77	I 8 (66,7 Kl./H.)	234
II 1 (32,22-26 Kl./H.)	132	I 8 (66,13-28 Kl./H.)	241
II 1 (33,11-13 S.)	303	I 8 (66,19f. Kl./H.)	196
II 1 (33,17f. Kl./H.)	219	I 8 (66,24f.32f. Kl./H.)	338
II 1 (34,3f. Kl./H.)	76	I 9f. (67,4-68,13; 69,6-11	
II 1 (34,33f. Kl./H.)	196	Kl./H.)	175
II 2 (35,1-5 Kl./H.)	358	I 9 (67,29-68,8 Kl./H.)	290
II 2 (40,8f. Kl./H.)	357	I 10 (68,14-22 Kl./H.)	226
II 2 (41 Kl./H.)	176	I 10 (68,26-28. 69,4-6 Kl./H.)	175
II 2 (43,13-15 Kl./H.)	194	I 10 (68,31-11 Kl./H.)	356
II 3	366	I 10 (69,3-6 Kl./H.)	233
II 3 (43,28-52,11 Kl./H.)	216; 219	I 11 (69,34f. Kl./H.)	194
II 3 (44,12-14 Kl./H.)	302	I 11 (70,1-3 Kl./H.)	151
II 3 (50,5f. Kl./H.)	379	I 11 (70,2-6 Kl./H.)	194
II 3 (51,10-38 Kl./H.)	366	I 11 (70,18-25 Kl./H.)	364
II 3f. (51,20-26; 52,6-11;			

I 11f.	200	I 20 (96,36-97,2 Kl./H.)	193
I 11f. (69,19-72,37 Kl./H.)	200	II 1 (99,33f. Kl./H.)	381
I 12. 20 (72,2; 85,10-13 Kl./H.)	306	II 1 (100,8f. Kl./H.)	236
I 12 (72,12-19 Kl./H.)	272	II 2 (101,1-6 Kl./H.)	306
I 12 (72,15-19 Kl./H.)	256	II 2f. (101,13-25 Kl./H.)	152; 284
I 12 (72,18 Kl./H.)	264	II 3. 7-9 (102,14f.; 105,15; 108,9f. 20 Kl./H.)	332
I 12 (72,19 Kl./H.)	264	II 4 (102,31-36 Kl./H.)	158
I 14	319	II 5 (103,1-5 Kl./H.)	295
I 14 (74,17 Kl./H.)	78	II 5 (103,1-8 Kl./H.)	152
I 14 (74,17-21 Kl./H.)	319	II 5-7	148; 152; 155; 236
I 14 (74,21-24 Kl./H.)	76	II 5-7 (103,1-14. 104,3-14 Kl./H.)	154
I 17 (77,17; 78,2.4f. Kl./H.)	194	II 5-7 (103-106 Kl./H.)	236
I 17 (77,23 Kl./H.)	236	II 6 (103,9-11 Kl./H.)	151
I 17 (77,23f. Kl./H.)	295	II 6 (103,9-14 Kl./H.)	152
I 17 (78,1-10 Kl./H.)	152; 284	II 6f. (103,13. 104,13 Kl./H.)	233
I 17 (78,12-14 Kl./H.)	244	II 6 (103,21f. Kl./H.)	264
I 17 (78,16-19 Kl./H.)	180	II 6 (103,24,35 Kl./H.)	264
I 18.20 (79,16-20; 89,13-17 Kl./H.)	358	II 6 (103,24f. Kl./H.)	273
I 20	297	II 6 (103,35-104,2 Kl./H.)	187
I 20 (81,10-13 Kl./H.)	297	II 7	200
I 20 (82,4-6 Kl./H.)	297	II 7 (104,2-106,24 Kl./H.)	200
I 20 (83,10 Kl./H.)	223	II 7 (104,5-7 Kl./H.)	151
I 20 (83,10f. Kl./H.)	193	II 7 (104,6 Kl./H.)	219
I 20 (83,19-32 Kl./H.)	291	II 7 (105,14f. Kl./H.)	295
I 20 (84,18f.25-27 Kl./H.)	297	II 7 (105,24-26 Kl./H.)	244
I 20 (85,11-13 Kl./H.)	194	II 7f.	131
I 20 (86,7-9 Kl./H.)	223	II 8 (106,25 Kl./H.)	237
I 20 (86,10-87,5 Kl./H.)	196	II 8 (106,25-28 Kl./H.)	194
I 20 (87,2-5 Kl./H.)	194	II 8 (107,1 Kl./H.)	179
I 20 (87,6-8 Kl./H.)	195	II 8 (107,3-7 Kl./H.)	179
I 20 (87,14-16 Kl./H.)	194	II 8 (107,8-11 Kl./H.)	234
I 20 (87,16 Kl./H.)	236	II 8-11	244
I 20 (87,16f. Kl./H.)	295	II 9	248; 259; 262
I 20 (87,24-30 Kl./H.)	195	II 9 (108,10-109,9 Kl./H.)	251
I 20 (87,29-31 Kl./H.)	320	II 9 (108,13.15.24; 109,24. 26.29 Kl./H.)	260
I 20 (87,29-89,3 Kl./H.)	342	II 9 (108,17-19 Kl./H.)	246
I 20 (87,30f. Kl./H.)	332	II 9 (108,17-20 Kl./H.)	295
I 20 (87,32-35 Kl./H.)	320	II 9 (108,18 Kl./H.)	236
I 20 (88,18f. Kl./H.)	321	II 9 (108,28-109,2 Kl./H.)	256
I 20 (88,19-22 Kl./H.)	321	II 9 (108,32f. Kl./H.)	219
I 20 (88,24f. Kl./H.)	295	II 9 (108,34 Kl./H.)	264
I 20 (88,31-89,1 Kl./H.)	348	II 9 (109,2-11 Kl./H.)	245
I 20 (89,18-32 Kl./H.)	363	II 9 (109,4f. Kl./H.)	261
I 20 (89,29f. Kl./H.)	362	II 9 (109,26-29.110,5-8 Kl./H.)	260
I 20 (91,30-92,3 Kl./H.)	208	II 9 (110,16 Kl./H.)	362
I 20 (92,18-26 Kl./H.)	187	II 10 (111,11-15 Kl./H.)	358
I 20 (93,14 Kl./H.)	233	II 10 (112,17-21 Kl./H.)	194
I 20 (95,17-23 Kl./H.)	347	II 11 (113,19f. Kl./H.)	236
I 20 (95,17-28 Kl./H.)	345		
I 20 (95,24-26 Kl./H.)	364; 366		
I 20 (95,27f.; 96,26-34 Kl./H.)	341		

II 12 (113,31-114,3 Kl./H.)	158	III 4 (159,20 Kl./H.)	340
II 12 (114,3-5 Kl./H.)	167	III 4f. (159,26-165,18; 162,14-31 Kl./H.)	340
II 14 (114,22-116,4 Kl./H.)	162	III 5 (159,34-163,5 Kl./H.)	381
II 14 (114,29 Kl./H.)	163	III 5 (159,34-163,29 Kl./H.)	372
II 14 (114,35-115,6 K.)	183	III 5 (160,5; 161,26; 162,15 Kl./H.)	339
II 14 (115,3 Kl./H.)	163	III 5 (161,32-162,7 Kl./H.)	382
II 14 (115,4-15 Kl./H.)	164	III 5 (162,2-12 Kl./H.)	373
II 14 (115,9-11 Kl./H.)	152; 284	III 5 (162,28-30 Kl./H.)	381
II 14 (115,15-26 Kl./H.)	164	III 5 (162,30f. Kl./H.)	340
II 14 (115,16f. Kl./H.)	338	III 5 (163,5-12 Kl./H.)	381
II 14 (115,17,21-25 Kl./H.)	165	III 5 (163,12-15 Kl./H.)	340
II 14 (115,26-30 Kl./H.)	162	III 5 (163,12-29 Kl./H.)	381
II 14 (115,34-117,28 Kl./H.)	207	III 5 (163,9-11 Kl./H.)	381
II 14 (116,18-23 Kl./H.)	298	III 6	78
II 14 (116,25f. Kl./H.)	212	III 6 (163,30f. Kl./H.)	382
II 14 (116,26-28 Kl./H.)	186	III 6 (163,31 Kl./H.)	340
II 14 (116,27-117,1 Kl./H.)	364	III 6 (164,5,18 Kl./H.)	340
II 14 (117,32-34 Kl./H.)	180	III 6 (164,16-18 Kl./H.)	290
II 15 (118,20-31 Kl./H.)	180	III 6 (164,18f. Kl./H.)	340
II 16 (119,32f.; 120,2-6 Kl./H.)	152; 284	III 6 (164,20 Kl./H.)	381
II 17 (120,12-121,18 Kl./H.)	221	III 6 (164,23-26 Kl./H.)	78; 321
II 17 (120,33-121,18 Kl./H.)	220	III 6 (164,25f. Kl./H.)	71
II 17 (121,10f. Kl./H.)	180	III 6 (164,26-28 Kl./H.)	229; 232; 369
II 17 (121,12f. Kl./H.)	219	III 8 (165,21 Kl./H.)	260
II 17 (121,20f. Kl./H.)	306	III 10 (166,1-17 Kl./H.)	307
II 19 (123,32-35 Kl./H.)	236	III 10 (166,11f. Kl./H.)	338
II 20 (127,10 Kl./H.)	339	III 10 (167,10-14 Kl./H.)	70
II 20 (128,6-130,2 Kl./H.)	360	III 10. 14. 19 (167,11; 171,27f.; 180,5f. Kl./H.)	332
II 20 (129,4 Kl./H.)	260	III 11 (167,23 Kl./H.)	260
II 21 (130,3-18 Kl./H.)	363	III 13-21 (169,25-181,30 Kl./H.)	217
II 21 (130,3-132,6 Kl./H.)	207	III 14 (170,27-171,30 Kl./H.)	220
II 21 (130,14f. Kl./H.)	305	III 14 (170,27f. Kl./H.)	219
II 21 (130,18-132,6 Kl./H.)	208	III 14 (170,33. 171,1. 6. 15 Kl./H.)	260
II 21 (131,23-132,6 Kl./H.)	356	III 14 (170,33f. Kl./H.)	259
II 22 (132,13-16 Kl./H.)	63; 374	III 14 (171,17 Kl./H.)	221
II 22 (133,2f. Kl./H.)	270; 340	III 15,18 (172,6-14; 179,29f. Kl./H.)	258
II 23 (133,11-14 Kl./H.)	233	III 15 (173,1-6 Kl./H.)	221
II 23 (134,21-25 Kl./H.)	290; 291	III 15 (172,6-14 Kl./H.)	372
II 24	366	III 15 (173,1-8 Kl./H.)	345
II 24 (135,17-22 Kl./H.)	194	III 15 (173,5-8 Kl./H.)	382
III	381	III 15 (173,13-33 Kl./H.)	338
III 2 (138-140 Kl./H.)	175	III 15 (173,17-33 Kl./H.)	307
III 2 (140,22-24 Kl./H.)	340	III 16 (174,14 Kl./H.)	260
III 2 (140,24-26 Kl./H.)	340	III 16 (174,33-175,34 Kl./H.)	219
III 3 (149,23 Kl./H.)	339	III 17 (176,30-177,9 Kl./H.)	219
III 3 (150,18-155,11 Kl./H.)	364	III 17 (176,33-177,8 Kl./H.)	221
III 3 (152,32 Kl./H.)	187	III 17 (177,5f. Kl./H.)	369
III 3 (156,13f. Kl./H.)	244		
III 3 (157,3-8 Kl./H.)	161		
III 3 (157,7 Kl./H.)	264		
III 4-6 (157,29-164,36 Kl./H.)	381		
III 4 (159,9-11 Kl./H.)	373		
III 4 (159,16 Kl./H.)	340		

III 17 (178,8f. Kl./H.)	221
III 17 (178,11 Kl./H.)	260
III 17 (179,2 Kl./H.)	163
III 18 (179,29f. Kl./H.)	372
III 18f. (179,31-36; 180,23-32 Kl./H.)	235
III 19 (180,5f. Kl./H.)	295
III 19 (180,24-32 Kl./H.)	299
III 20	236
III 20 (181,9-12 Kl./H.)	236

Demonstratio evangelica

134; 135; 226; 379	
IV 1 (151,7-12 H.)	151
IV 3 (154,13-17 H.)	226
IV 15 (181,12-182,7 H.)	379
IV 16 (185,8-20; 194,16-28 H.)	379
V 1 (213,16-22 H.)	196
V 4 (225,7 H.)	63; 374

Epistula ad ecclesiam Caesariensem

4 (= Ur. 22; III 43,10-12; 44, 12 Op.)	194
4 (= Ur. 22; III 43,15-17 Op.)	207
4 (= Ur. 22; III 43,15-19 Op.)	205; 206

Epistula ad Euphratēnem

1 (= Ur. 3; III 4,4f. Op.)	186
3 (= Ur. 3; III 5,5-10 Op.)	63; 374
3 (= Ur. 3; III 5,7f. Op.)	63
4 (= Ur. 3; III 6,1f. Op.)	157

Praeparatio evangelica

XI 19,1 (45,8-10 M.)	262
XV 19,1 (= SVF II 599)	263

Vita Constantini

135

Eusebius von Nikomedien

Epistula ad Arium

(= Ur. 2; III,3 Op.)	212
----------------------	-----

Epistula ad Paulinum Tyrium

6 (= Ur. 8; 16,15-17,3 Op.)	357
-----------------------------	-----

Expositio fidei (375)

88

Expositio fidei ad Athanasium
(371)

88

Ps.-Galen

Ad Garum

siehe Porphyrius, *Ad Garum*

Gregor von Elvira

praef. 72-80.83-88 (60-62 S.)	314
8,162-164 (120-122 S.)	314
8,165-167 (122 S.)	314

Gregor von Nazianz

Epistula 101

36 (52 G.)	125
66 (64 G.)	98
67 (64.66 G.)	98

Oratio 30

8 (120,10 M. / J.)	333
--------------------	-----

Gregor von Nyssa

Adversus Apolinarium

(201,25-202,13 M. = GNO III 1 J.)	310
-----------------------------------	-----

Ps.-Gregor von Nyssa		7,1	232
		7,1 (61,7-11 B.)	314
		10,1	328
<i>Adversus Arium et Sabellium</i>		10,2	328
		10,4	329
(III/1 72,11-15.		12,1	329
76,28-77,6. 79,13f.)	258	12,5	329
		13,2-4	327
		14,1-2	328
Hieronymus		15	328
		15,2	327
		15,6f.	328
<i>De viris inlustribus</i>		17,3	327
86	24	17,5-18,10	327
127	13	18	115
Hilarius von Poitiers			
<i>Collectanea antiariana Parisina</i>			
A IV 1-3 (48-78 F.)	75		
A IV 1,2 (49,22-50,17 F.)	76		
A IV 1,3 (50f. F.)	133		
A IV 1,4. 28 (52,11f.;			
67,14-18 F.)	77		
A IV 1,9 (55,12-14 F.)	135		
A IV 2 (72,4-73,5 F.)	80		
A IV 2,29,2 (73,3 F.)	68		
A IV 3 (78,7 F.)	69		
B II 5,4 (142,5-8 F.)	85		
B II 9,1 (146,5-8 F.)	344		
<i>De synodis</i>			
(514B-151A)	264		
(514D-515A)	313		
<i>De trinitate</i>			
II 4,3-5 (40 S.)	313		
VII 3,22-31; 7,1-21 (262;			
266f. S.)	313		
X 50,6-16 (504 S.)	313; 325		
X 51,6-16 (505 S.)	325		
Ps.-Hippolyt			
<i>Contra Noetum</i>			
	27; 61; 327		
3,1	329; 331		
		Julian, Kaiser	
		<i>Contra Galilaeos</i>	
		261E-262B (159 M.)	314
		262B-C (160 M.)	335
		333B-D (173f. M.)	314
		333C-333D (174 M.)	316
		Julius von Rom	
		<i>Epistula</i>	
		in: Ath., apol. sec. 22. 26.	
		32 (II 103,31-104,5.24.31;	
		106,23-107,3; 110,23-111,9	
		Op.)	213
		Justin	
		<i>Apologia</i>	
		I 20 (= SVF II 614)	263
		<i>Dialogus cum Tryphone</i>	
		128,2-4	263

Ps.-Justin		28 (57) (189,16-18 Kl./H.)	133
		28 (57); 29 (60) (189,16-21. 22-24 Kl./H.)	378
<i>De vera religione</i>		29 (60) (189,22-24 Kl./H.)	379
	384	29 (60) (189,23 Kl./H.)	379
		30 (58) (189,25-27 Kl./H.)	378
		31 (59) (189,29-190,1 Kl./H.)	378
Marius Victorinus		31 (59) (190,1-6 Kl./H.)	378
		31; 42 (59; 7) (190,4f.; 192,7-9 Kl./H.)	354
<i>Adversus Arium</i>		32 (123) (190,7-9 Kl./H.)	180
		33 (71) (190,10-14 Kl./H.)	
		179; 242; 296; 359	
I 1 (142f. H)	311	33 (71) (190,11 Kl./H.)	149
I 1 (184 H.)	312	33 (71) (190,14 Kl./H.)	149
		34 (2) (190,15-22 Kl./H.)	82
		36 (66)	283
Markell von Ankyra		frg. 41 (111) (192,1-6 Kl./H.)	218
		36 (66) (190,29-31 Kl./H.)	
<i>Fragmenta</i>		179; 240	
1 (4) (185,1 Kl./H.)	206	36 (66) (190,29-34 Kl./H.)	67
1 (4) (185,1-23 Kl./H.)	62; 360	36 (66) (190,30. 32 Kl./H.)	372
1 (4) (185,9f. Kl./H.)	354	36 (66) (190,31-33 Kl./H.)	179
1 (4); 109 (82) (185,9f.; 208,25f. K./H.)	364	36 (66) (190,33 Kl./H.)	283
1 (4) (185,10 Kl./H.)	366	37 (19) (191,1-12 Kl./H.)	240; 242
3 (10) (186,4-10 Kl./H.)	281; 290	37 (19) (191,8f. Kl./H.)	150
3-5 (10; 13; 14) (186 Kl./H.)	289	38 (20) (191,13-15 Kl./H.)	240
3-6 (10; 13-15); 52 (70); 73f. (74f.) (186,4-10.11-13. 14f.16-20; 194,10-16; 198,27-200,14 Kl./H.)	363	38 (20) (191,14 Kl./H.)	149
4 (2) (186,14f. Kl./H.)	201	39 (21) (191,16-28 Kl./H.)	
5; 7; 52; 58; 60f. (14; 16; 70; 98; 110; 87) (186,14f. 21-23; 194,10-16; 195,28; 196,11f. 13f. Kl./H.)	298	243; 287	
6 (15) (186,16-20 Kl./H.)	201; 333	40 (121) (191,30 Kl./H.)	80; 234
6 (15) (186,18-20 Kl./H.)	305	41 (111) (192,1-6 Kl./H.)	258; 332
8 (11) (186,24-30 Kl./H.)	304; 362	42 (7)	296; 362
8 (11) (186,25-30 Kl./H.)	332	42 (7) (192,7 Kl./H.)	297
9 (26) (186,31-187,2 Kl./H.)	150	42 (7) (192,7-16 Kl./H.)	62; 359
9 (26) (187,1f. Kl./H.)	379	42f. (7; 3) (192,7-16.17-27 Kl./H.)	359
10 (28) (187,4-6 Kl./H.)	332	42 (7) (192,8 Kl./H.)	332
15 (32) (187,23-25 Kl./H.)	191	42 (7) (192,8f. Kl./H.)	201
15 (32) (187 24f. Kl./H.)	193	42 (7) (192,10.13 Kl./H.)	161
16 (33) (187,27f. Kl./H.)	151	42 (7) (192,11-14 Kl./H.)	180
20 (38)	282	42 (7) (192,12 Kl./H.)	362
20 (38) (188,16-19 Kl./H.)	283	42 (7) (192,12-16 Kl./H.)	364
20 (38) (188,19 Kl.)	282	43 (3)	281; 362
27 (45) (189,10-15 Kl./H.)	364	43 (3) (192,13-16 Kl./H.)	331
		43 (3) (192,17 Kl./H.)	149
		43 (3) (192,17-27 Kl./H.)	77; 178; 281; 296
		43 (3) (192,20 Kl./H.)	307
		43 (3) (192,24 Kl./H.)	149
		43 (3) (192,26f. Kl./H.)	380
		43 (3) (192,27-27 Kl./H.)	62
		44 (69) (192,28-193,7 Kl./H.)	292

- 44 (69) (193,5 Kl./H.) 176
 45 (65) (193,8f. Kl./H.) 157; 176
 46 (94) (193,10f. Kl./H.) 157; 176
 47 (67) 366
 47 (67) (193,12-14 Kl./H.) 365
 48 (5) (193,23-26 Kl./H.) 358
 48 (5) (193,24 Kl./H.) 161
 51 (68) (194,9 Kl./H.) 149
 51-53 (68; 70; 6) (194,5-21 Kl./H.) 296; 359
 52 (70) 252; 275
 52 (70) (194,10-16 Kl./H.) 62; 242; 285
 52 (70) (194,10f. Kl./H.) 181
 52 (70) (194,12f. Kl./H.) 68
 52 (70) (194,14-16 Kl./H.) 189
 53 (6) (194,17-21 Kl./H.) 149; 157
 54 (61) (194,24f. Kl./H.) 339
 57 (64) (195,6-8 Kl./H.) 339
 58f. (98; 88) (195,9-196,2 Kl./H.) 277
 58 (98) (195,11 Kl./H.) 181
 58 (98) (195,17-28 Kl./H.) 244
 58 (98) (195,21-23 Kl./H.) 243
 59 (88) (195,30f. Kl./H.) 291
 60 (110) 251
 60 (110) (196,3-12 Kl./H.) 192; 244; 285
 60; 67 (110; 48) (196,3-12; 197,27-182,2 Kl./H.) 348
 60 (110) (196,3-8 Kl./H.) 190
 60 (110) (196,7 Kl./H.) 372
 60 (110) (196,11f. Kl./H.) 190; 253
 61 (87) (196,13-22 Kl./H.) 243
 61 (87) (196,20-22 Kl./H.) 157; 255
 62 (89) (196,23-27 Kl./H.) 245
 65 (1) 283
 65 (1) (197,9f. Kl./H.) 133
 65 (1) (197,14-16 Kl./H.) 283
 66 (47) (197,23-26 Kl./H.) 149; 192; 267; 332
 66 (47) (197,25f. Kl./H.) 294; 308; 382
 67 (48); 71 (73); 76-78 (97; 91; 92) (197-201 Kl./H.) 149
 67 (48) (197,27,33f. Kl./H.) 179
 67 (48) (197,27-33 Kl./H.) 275
 67 (48) (197,27-33,198,2f. Kl./H.) 269
 67 (48) (197,27-198,11 Kl./H.) 381; 382
 67 (48) (197,31-33 Kl./H.) 192
 67 (48) (197,31-33.; 198,2f. Kl./H.) 192; 264; 265
 67 (48) (198,2 Kl./H.) 150
 67 (48) (198,7 Kl./H.) 148; 149; 233
 67 (48) (198,9 Kl./H.) 243
 69 (50) (198,15 Kl./H.) 267
 71 (73) (198,19-22 Kl./H.) 157; 192; 265
 71 (73) (198,20-22 Kl./H.) 264
 71 (73) (198,22 Kl./H.) 150
 73 (74) 251
 73 (74) (198-200 Kl./H.) 235
 73 (74) (198,27-29 Kl./H.) 257
 73 (74) (198,27-32 Kl./H.) 62
 73 (74) (198,31f. Kl./H.) 254
 73 (74) (199,4f. Kl./H.) 379
 74 (75) (199,35; 200,6-8 Kl./H.) 201
 74 (75) (200,2f. Kl./H.) 255
 74 (75) (200,4-6 Kl./H.) 292
 74 (75) (200,5f. Kl./H.) 302
 74 (75) (200,6 Kl./H.) 179; 372
 74 (75) (200,9f. Kl./H.) 332
 74 (75) (200,10-14 Kl./H.) 299
 75 (90) (200,16 Kl./H.) 180
 75 (90) (200,20-22 Kl./H.) 256
 76 (97) (200,30f. Kl./H.) 148
 76 (97) (200,27f. Kl./H.) 150
 76 (97) (200,30-36 Kl./H.) 218
 76 (97) (200,30f. 35f. Kl./H.) 233
 76 (97) (200,35 Kl./H.) 207
 77 (91) (201,19f. Kl./H.) 150
 77 (91) (201,33 Kl./H.) 362
 77 (91) (201,33f. Kl./H.) 207
 77 (91) (201,34f. Kl./H.) 80
 78 (92) 314
 78 (92) (202,16f. Kl./H.) 180
 79 (93) (202,23f. Kl./H.) 366
 81 (116) (202,35-203,2 Kl./H.) 133
 82f. (117f.) (203,3-16 Kl./H.) 156
 83 (120) (203,15 Kl./H.) 233
 83 (120) (203,16 Kl./H.) 234
 84 (122) (203,20 Kl./H.) 234
 84 (122) (203,20f. Kl./H.) 362
 85 (118) (203,24 Kl./H.) 133
 91 (52) 359
 91 (52) (204,34 Kl./H.) 302; 359
 96 (113) (205,24-206,4 Kl./H.) 156
 96 (113) (205,31 Kl./H.) 151
 103 (76) 252; 328
 103 (76) (197,25-33 Kl./H.) 242

103 (76) (207,25f. Kl./H.)	245; 260
103 (76) (207,26-29 Kl./H.)	287
103 (76) (207,32f. Kl./H.)	201
104 (77) (208,1-3 Kl./H.)	202
104 (77) (208,2f. Kl./H.)	151
105 (78) (208,4-9 Kl./H.)	202
105 (78) (208,4f. Kl./H.)	205
105 (78) (208,5f. Kl./H.)	205
106 (79) (208,10-13 Kl./H.)	202
107 (80) (208,14-16 Kl./H.)	202
108 (81) (208,22f. Kl./H.)	302
109 (82) (208,25 Kl./H.)	332
109 (82) (208,25f. Kl./H.)	354; 366
110 (83) (208,27 Kl./H.)	183
111 (99)	366
111 (99) (208,31-209,4 Kl./H.)	215; 365
111 (99) (209,3f. Kl./H.)	364
112 (100) (209,5-7 Kl./H.)	216
113 (101) (209,8-10 Kl./H.)	216
116 (104) (209,27f. Kl./H.)	192
116 (104) (210,1 Kl./H.)	275
116 (104) (210,1-3 Kl./H.)	77
116 (104) (210,4 Kl./H.)	191
117 (105) (210,6-8 Kl./H.)	275
117 (105) (210,15-122,11 Kl./H.)	258
117 (105) (210,15f. Kl./H.)	192
117 (105) (210,25f. Kl./H.)	216; 218; 253; 330
117 (105) (210,29f. Kl./H.)	302
117 (105) (210f. Kl./H.)	332
119 (107) (211,15f. Kl./H.)	275
120 (108) (211,22-24 Kl./H.)	332
121 (109)	252
121 (109) (211,25-121,12 Kl./H.)	242
121 (109) (212,5 Kl./H.)	372
121 (109) (212,5,11f. Kl./H.)	179
121 (109) (212,5-12 Kl./H.)	258; 348
121 (109) (212,6-10 Kl./H.)	218
121 (109) (212,9-12 Kl./H.)	261
121 (109) (212,9f. Kl./H.)	191
121 (109) (212,10-12 Kl./H.)	192
125 (23) (212,19-214,4 Kl./H.)	384

Epistula ad Iulium

6; 31; 59; 61; 63; 65; 66; 69; 70; 71; 72; 80; 84; 132; 150; 175; 233; 246; 283; 295; 302; 368	
(= Nr. 129; 214f. Kl.)	6
(= Nr. 129; 214,29,33f. Kl./H.)	283
(= Nr. 129; 215,1 Kl./H.)	222
(= Nr. 129; 215,1f. Kl./H.)	176; 288
(= Nr. 129; 215,4-6 Kl./H.)	256
(= Nr. 129; 215,17f. Kl./H.)	368
(= Nr. 129; 215,25f. Kl./H.)	150
(= Nr. 129; 215,25-30 Kl./H.)	296
(= Nr. 129; 215,25-33 Kl./H.)	233
(= Nr. 129; 215,30 Kl./H.)	295
(= Nr. 129; 215,30-33 Kl./H.)	299

*Origenes**Commentarius in Gen.*

in Gen.	150
in Gen. I,1	150

Commentarius in Rom.

in Rom. 1,2 (55,21 B.)	326
------------------------	-----

Contra Celsum

3,75 (I 267,3f. K.)	264
4,36f. (I 306,15-308,19 K.)	374
6,61 (II 132,1-10 K.)	374

De principiis

IV 1,28	242
---------	-----

Homiliae in Act. Apost.

in act. apost. (PG 14,829-932)	345
--------------------------------	-----

Selecta in Gen.

in Gen 1,26 (PG 12,93B)	374
-------------------------	-----

Philastrius		14,3 (54,11 K.)	99
<i>Diversarum hereseon liber</i>		<i>Historia philosophorum</i>	
65,1f. (257,1-7 H.)	308		230
93,5 (259,17-260,1 H.)	334	<i>In Aristotelis Categorias expositio</i>	
Philo von Alexandrien			99; 101
<i>De plantatione</i>		3a 7.3b 9 (95,6-9 B.)	101
		3a 7.3b 9 (95,33-35 B.)	101
12,50	374	7b 15 (118,6-18 B.)	100
<i>De vita Mosis</i>		<i>Isagoge</i>	
II 39,291	374	(11,7f. B.)	101
III (= SVF III 392)	264	(12,8f. B.)	103
		(12,17f. B.)	103
<i>Quod deus sit immutabilis</i>		(12,20f B.)	97
		(13,3f. B.)	102
12,57	374	<i>Sententiae</i>	
59 262		13 (5,10 L.)	100
Plato		29 (18,14-19,4 L.)	119
<i>Timaios</i>		38 (46,8-10 L.)	119
27d.29a	105	Proklos	
Plotin		in Tim. I 306,1ff.	214
<i>Enneades</i>		Scholia in Dionysii Tracis ar-	
I 2,3,25-27	100	tem grammaticam	
II 4,2 (= SVF II 320)	264		229
V 1,6,37-39	100		
V 3,7,13-19	262	Serdicense (342)	
V 5,3	214	<i>Westliches S.</i>	
VI 7,1	265		
Plutarch		62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69;	
<i>De Stoic. repugn.</i>		70; 71; 72; 73; 74; 75; 82; 83;	
		84; 213	
39 (= SVF II 604)	263	<i>Östliches S.</i>	
Porphyrus		62; 75; 80; 135; 319; 347	
<i>Ad Gaurum</i>			
6,2f. (42,17-43,11 K.)	353		
14,3 (53,28-54,15 K.)	353		

Socrates Scholasticus*Historia ecclesiastica*

I 36 (87,1-3 H.) 134

Sozomenus*Historia ecclesiastica*

II 33 (377f. B./G./S.) 133

Stobaeus

ecl. II 90,7 (= SVF III 394) 264

Tertullian*Apologeticum*

21,12 263

Theodoret*Haereticarum fabularum compendium*

II 10 (396f.) 372

IV 8 (425C) 98

Vigilius von Thapsus*Contra Arianos, Sabellianos, Photinianos*

I 4.10 (182B-C; 187A-188C) 324

3. *Moderne Autoren*

- Abramowski, L. 82; 97; 294; 295
 Aigrain, R. 25
 Alexander, N. 3
 Alzog, J. 3
 Arnold, G. 3
 Arnou, R. 27; 105

 Bachelet, X. Le 18
 Bardenhewer, O. 18; 19
 Bardy, G. 19; 20; 25; 26; 134;
 317; 350
 Barnard, L. W. 26
 Barnes, T. D. 26; 134; 135
 Bauer, W. 341
 Baur, F. Chr. 3; 267
 Bellarmin, R. 2
 Bellini, E. 295
 Berkhof, H. 197
 Bertier, J. 100; 353
 Beskow, P. 214; 219
 Bienert, W. A. 20
 Böhringer, F. 3; 4; 5
 Bollandus, J. 2
 Boularand, E. 198
 Boulnois, M.-O. 27
 Bréhier, É. 264
 Brenke, U. 311
 Brennecke, H. Chr. 313; 316;
 350; 351
 Bright, W. 8; 22
 Butterworth, R. 327

 Cattaneo, E. 337; 350
 Cavallera, F. 18
 Cave, G. 2
 Ceillier, R. 2; 4; 5
 Collins, C. 3
 Conybeare, F. C. 132
 Coulange, L. 18

 Dorner, J. A. 3
 Dörrie, H. 18; 26; 214; 262; 384
 Dräseke, J. 3; 12; 13; 14; 16; 17;
 18; 20; 22; 34; 45; 47; 89
 Du Pin, L. E. 2
 Duchesne, L. 18

 Eckert, G. 37

 Feige, G. 27; 32; 59; 60; 72; 75;
 80; 82; 84; 131; 133; 134; 135;
 151; 158; 161; 162; 183; 194;
 197; 212; 224; 226; 227; 316;
 317; 319; 320; 325; 326; 327;
 328; 357
 Felckmann, P. 2; 5
 Fisch, J. 8
 Frickel, J. 27; 30; 110; 114;
 115; 118; 327; 328; 329; 330
 Frohschammer, J. 3
 Furlani, G. 89; 92

 Gams, P. B. 3
 Gerhard, G. 2
 Gericke, W. 26; 27; 28; 217;
 218; 268; 281
 Gregg, R. C. 384
 Grillmeier, A. 327; 372
 Groh, D. E. 384
 Groß, K. 374
 Grützmacher, G. 24
 Gummerus, J. 18; 20

 Haarlem, A. van 26
 Hadot, P. 311
 Haken, Chr. 3
 Hall, S. 68; 79
 Halleux, A. de 96
 Hänchen, E. 323; 326
 Hanson, R. P. C. 27; 31; 32; 33;
 63
 Harder, R. 262
 Harnack, A. (v.) 14; 18; 20; 21;
 369
 Hauschild, W.-D. 233
 Heron, A. 233
 Hilgard, A. 229
 Holl, K. 150
 Hoss, K. 12; 15; 16; 17; 18; 19;
 34; 44; 79; 80; 82; 301; 314
 Hübner, R. M. 19; 26; 27; 30; 45;
 61; 81; 89; 90; 92; 94; 95; 96;
 99; 102; 115; 119; 121; 123;
 125; 129; 132; 133; 135; 149;
 181; 192; 230; 232; 233; 234;
 239; 243; 244; 253; 254; 256;
 257; 258; 260; 281; 310; 313;
 314; 315; 316; 317; 318; 324;

- 325; 327; 334; 335; 336; 337;
344; 348; 349; 364; 365; 366;
368
- Jordan, H. 18
Jurisch, U. 100; 353
- Kannengiesser, Ch. 82; 213
Καρακολη, K. Χρ. 26
Kaye, J. 8
Kihn, K. 18
Kinzig, W. 59
Klostermann, E. 132; 134; 150
Kobusch, Th. 26
König, H. 324; 325
Kretschmar, G. 350; 374
Krüger, G. 11; 12; 17
Kuhn, J. 8; 9; 10
Labbé, Ph. 2
Laminski, A. 26
Lash, Chr. 1
Lauchert, Fr. 24
Lausberg, H. 37
Leroy, F. J. 339
Lienhard, J. Th. 27; 30; 31; 32;
33; 264; 279
Lietzmann, H. 344
Lippl, J. 18; 310
Loofs, F. 18; 19; 22; 23; 28; 68;
192; 216; 217; 256; 258; 260;
281; 315; 317; 369
Lorenz, R. 197
Lyman, R. 129
- Markschies, Chr. 59
Martin, J. 37
Meijering, E. P. 82
Metzler, K. 26
Möhler, J. A. 3
Möller, W. 10; 268
Montfaucon, B. 3; 8
Mühlenberg, E. 89; 90; 97; 98;
119; 128
- Nain de Tillemont, Le 2
Natalis, A. 3
Newman, J. H. C. 1; 2; 6; 7; 8; 9;
11; 12; 18; 22; 29; 34; 43; 44;
45; 59; 87; 212; 301; 342; 369
Nirschl, J. 3
- Orbe, A. 197
Oudin, R. C. 3
- Peitz, W. M. 23; 24
Pettersen, A. 26
Piédnagel, A. 61
Pollard, T. E. 18; 26; 27; 28; 29;
44; 216; 232; 264; 298
Prestige, L. 70
- Rauschen, G. 18
Rettberg, Chr. H. G. 4; 6; 8; 9; 10;
12
Richard, M. 350; 351
Ricken, F. 186
Riedmatten, H. de 26; 89; 94;
111; 316; 317; 350
Riedweg, Chr. 384
Risch, F. X. 12; 13; 30; 46; 57;
58; 89; 90; 91; 93; 94; 95; 96;
97; 98; 99; 100; 101; 102; 103;
110; 127; 355; 374
Ritter, A. M. 133
Robertson, A. 7; 11; 212; 301
Rondeau, M.-J. 378; 379
Rößler, Chr. F. 5
- Sample, R. L. 27; 29; 30
Scheidweiler, F. 267
Schendel, E. 217; 218; 219; 220;
235; 260; 267; 281
Schleiermacher, F. 3
Schmitz, D. 26; 47
Schneider, G. 323; 345
Schramm, D. 2
Schwab, J. B. 3
Schwane, J. 8
Schwartz, E. 129; 133; 135; 344
Scultetus, A. 3; 4
Seeberg, R. 18; 369
Seibt, K. 6; 28; 31; 132; 133; 134;
135; 150; 151; 179; 180; 192;
193; 201; 202; 205; 218; 246;
253; 254; 260; 261; 264; 265;
268; 269; 281; 282; 284; 288;
289; 305; 354; 355; 359; 379
- Seier, A. 18
Simon, F. 26
Simonetti, M. 20; 26; 96; 130; 313;
325
Slomka, J. 1; 5; 10; 27; 33; 130;
131; 135; 152; 160; 176; 212;
266; 268; 275; 316; 317; 369
Smulders, P. 313; 325
Sola, F. de P. 232
Speller, L. A. 309; 315; 324; 326;
339

- Spoerl, K. McCarthy 310
 Starck, J. A. 3
 Stead, G. C. 129; 181; 351
 Stegmann, A. 1; 2; 5; 8; 14; 18; 20;
 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 29;
 30; 31; 33; 34; 35; 44; 46; 47;
 48; 50; 51; 53; 57; 58; 59; 89;
 90; 114; 117; 125; 130; 131;
 143; 166; 211; 212; 227; 231;
 232; 234; 235; 243; 244; 258;
 262; 263; 264; 266; 268; 271;
 273; 276; 278; 279; 301; 302;
 317; 337; 344; 354; 357; 358;
 365; 369; 373
 Stolle, G. 2
 Stülcken, A. 12; 15; 16; 17; 18; 19;
 20; 34; 43; 44
 Swarat, U. 10
 Tetz, M. 8; 26; 27; 31; 32; 33; 79;
 87; 130; 162; 186; 216; 233;
 235; 267; 281; 324
 Uhlig, G. 229
 Ulrich, J. 63; 67; 68; 69; 71; 74;
 79
 Vaillant, A. 26
 Vinzent, M. 6; 63; 87; 135; 136;
 156; 157; 160; 176; 183; 185;
 187; 190; 222; 225; 226; 227;
 373; 376
 Voisin, G. 18; 89
 Walch, Chr. W. F. 2; 4
 Walch, J. G. 2
 Weber, A. 151; 157; 194; 197
 Weigl, E. 24
 Weis, M. 186; 225; 226; 376
 Winkelmann, F. 61; 134
 Wormius, Chr. 3; 4
 Zahn, Th. 6; 9; 10; 11; 14; 19; 20;
 22; 27; 28; 131; 132; 176; 191;
 243; 267; 268; 279; 280; 281;
 301; 302; 315; 358; 363; 369
 Zeiller, J. 344
 Ziegenaus, A. 311

4. Sachregister

- Abbild 92; 95; 104; 186; 191; 214;
 219; 360 *Siehe auch Bild*
 Abbildlichkeit 95; 104
 Abgesandte 124; 327; 331
 Abglanz 96; 97; 102; 187; 231;
 235
 Abhängigkeit, literarische 155
 Abraham 291; 304; 306
 Abstammung 35; 38; 39; 62; 65;
 98; 104; 109; 110; 111; 159;
 173; 174; 200; 235; 239; 291;
 379
 Christi aus Gott 173
 Abstammungskorrelation 91; 93;
 97; 98; 100
 Abstammungskorrelativität 66
 Abstammungsrelation 38; 40; 65;
 93; 96
 Abstammungsverhältnis 186
 Adam aus der Erde 112; 114; 124
 Aëtius 46; 58; 263
 Ähnlichkeit 93; 96
 Äon
 zukünftiger 76
 Äonen, vor den 81; 82; 111; 117;
 160; 196; 215; 219; 225; 226;
 240; 242; 270; 324; 328; 349;
 378
 Agennesie 85
 Akazius von Cäsarea 60; 364
 Aktualität 68; 69; 82; 85; 183;
 224; 386
 Akzidens 101; 102; 144; 161; 162;
 164; 165; 166
 Alexander von Alexandrien 86
 All *Siehe Kosmos*
 Alleiniger 214
 Altes Testament 356; 360; 361;
 363; 364; 368; 380; 383
 Ambrosiaster 324
 Amelius 214; 261
 Amphilocheus von Ikonium 326
 Amplificatio 50
 Anastrophe 48
 Andersheit 94; 99
 Aneignung 117
 Anfang 76
 Anfangslosigkeit 384
 Annominatio 53
 anthropologisches Beispiel 65; 173;
 179; 220; 225; 242; 243; 379
 anthropomorph 204; 281; 282;
 341; 375; 376; 378
 Anthropomorphe 242
 Anthropomorphismus 161; 375
 antimanichäisch 362
 Antiochener 44
 Antiochenum IV 81
 Antistrophe 97; 103
 Antitheton 50
 Apathieaxiom 74
 aphoristisch 44
 Apollinaristen 32
 Apologetik 129
 Appell 58
 Appelle 55
 Apponius 324; 325
 Arianismus 3; 4; 10; 14; 19; 39; 88;
 91; 131; 172; 312
 Ariomaniten 40; 130; 212; 213
 Aristoteles 46
 aristotelisch 44
 Arius 1; 14; 19; 64; 105; 130; 134;
 135; 185; 214; 286; 293; 347
 Arn 112; 341
 artikellos 150; 156; 163
 Artzugehörigkeit 99
 Asyndetische Anapher 53
 Athanasius
 ad Epict. 17
 c. Apoll. 17
 c. Ar. I 2; 16
 c. Ar. I-III 2; 7; 8; 11; 16; 19;
 22; 61; 183
 literarische Abhängigkeit von c.
 Ar. IV 188; 377
 ep. ad epp. Aeg. et Lib. 2
 Audentius 135
 Auferstehung 178
 Christi 74; 113
 Auferstehungschristologie 346
 aus dem Vater 4; 36; 38; 41; 62;
 77; 81; 97; 102; 106; 111; 117;
 118; 122; 144; 159; 178; 179;
 194; 197; 200; 201; 212; 218;
 225; 235; 239; 240; 242; 269;
 290; 291; 349; 364; 367; 379;
 380

- Ausdehnung 4; 36; 41; 79; 192;
 262; 265; 270; 273; 274; 276;
 277; 278; 280; 309; 313; 325;
 336; 370; 371; 372; 373
 Auseinandersetzungen,
 christologische 58
 Ausgang 380
 Aus-Gott-Sein 239
 Ausprägung 93
 ausschließlich 103
 Authentizität 6
 Automat 320

 Basilius von Ancyra 316
 Basilius von Cäsarea 60; 326
 Bedingungsbezeichnung
 und nicht:
 ökonomischer
 Relationsausdruck 64
 Bedürfnislosigkeit 123
 Bedürftigkeit 120
 Begriff 103
 und nicht:
 Vorstellung 103
 Bestand 120; 127
 Beweis 344; 346; 347; 348; 349
 Bezeichnung 164
 Siehe auch Namen
 Bezeugung 126
 Bezogenheit 91; 97
 Bild 77; 163; 185; 190
 Siehe auch Abbild
 Bildbegriff 186
 Bildhauer 243; 245
 Bildtheologie 82
 Bitte 121
 Bonus 324
 brachylogisch 46
 Brevitas 53
 Brot 77; 178

 C. Ar. IV
 antiphotinisch 34
 äußere Bezeugung 16
 Entstehung
 im Osten 85
 Datierung 19; 22; 23; 24; 27;
 30; 33; 34; 58; 59; 60; 61; 86;
 87; 132; 134; 337; 347
 nach 360 58
 mit Sicherheit vor
 357 entstanden 85
 relativ sicher vor
 344 entstanden 85
 höchstwahrscheinlich
 vor 341 entstanden 85
 um 340 58
 Fragmentensammlung? 7
 eine Handreichung? 87
 Notizen? 11
 Candidus 311
 Christi
 Namen 82
 Christologie 15; 16; 17; 22; 23; 29;
 33; 37; 39; 58; 89; 114; 121;
 122; 123; 174; 189; 314; 315;
 316; 317; 321; 322; 325; 337;
 342; 343; 344; 351; 385
 photinische 58
 christologisch 15; 17; 23; 24; 39;
 42; 92; 107; 114; 116; 124; 172;
 178; 202; 209; 210; 295; 300;
 301; 310; 316; 319; 322; 329;
 332; 336; 338; 345; 346; 348;
 351; 360; 385
 christologische Kontroversen 23
 Christus
 aus Gott 39
 Geschöpf 70
 Gott 37
 Gottlogos 42
 Logos 35; 37
 Mensch 81; 119
 Namen 81
 Namen des Logos 77
 natürlicher Sohn Gottes 39
 nicht Vater 63
 wahrer Gott 63; 80
 wie ein Mensch 122
 Zeugung in der Zeit 70
 zwei C. 331; 333
 Cyrill von Alexandrien 335
 Cyrill von Jerusalem 60; 61; 85;
 129; 326

 David 215
 Denkschrift der Homöusianer
 (359) 88
 Denkvermögen 243
 Detractio 53; 101
 Diairesis 278; 300; 303; 309
 Dialektik 16; 44
 Dialogform 58
 Didymus, der Blinde 16; 20; 21;
 22; 23
 Dienst 380
 Dilemma 50
 Diodor von Tarsus 135; 316

- Diogenes Laërtius 262
 Dionymität 95; 232
 Dispositio 38
 Dissimulatio, verbaladjektivische 55
 Distinctio, parteiische 56
 Ditheismus 232
 doctrina 323
 Doxologie 37; 42; 309
 Dreiheit 90; 126; 149; 182; 192;
 264; 265; 266; 267; 268; 269;
 270; 271; 274; 276; 277; 278;
 312; 372
 ökonomische 271
 Dreihypostasie 73; 84
 dreinamig 229; 232
 dreipersonenhaft 229
 Dyarchie 142
 Dyhypostasie 186
 dyohypostatisch 235

 Eigenschaft 9; 98; 101; 102; 144;
 161; 163; 165; 166; 171
 Eigenschaft Gottes *siehe* Logos,
 Weisheit, Sohn
 eigentümlich 103
 Eigentümlichkeit 94; 101
 Geist 127
 ein und dasselbe 157; 174; 229;
 265; 269; 291; 337
 ein und derselbe 159
 Einfache 163
 Eingeborene 61; 65; 109; 128; 171;
 226; 281; 289; 290; 291; 296;
 328; 330; 345; 367; 375; 384
 Göttlichkeit 346
 Eingestaltige 163
 Einheit 99; 229; 235
 Ein-Hypostasen-Lehre 65; 159
 Einhypostasie 66; 73; 87
 Ein-Logos-Lehre 156
 eins 35; 40; 69; 93; 94; 96; 97;
 101; 103; 145; 148; 160; 161;
 169; 189; 203; 213; 226; 228;
 231; 233; 235; 240; 261; 269;
 272; 273; 275; 277; 281; 282;
 286; 288; 292; 293; 294; 298;
 304; 312; 316; 321; 328; 330;
 336; 345; 368; 369
 Einssein 94
 Einung 112; 114; 116; 117; 118;
 119; 125; 126; 332; 333; 337;
 344; 346; 347; 348; 349; 350;
 355
 Einursprung 148; 151; 155

 Einursprünglichkeit 38
 Einwohnung, pneumatische 113
 Einziggeborener 366
 Einzigkeit 4; 37; 38; 39; 40; 65; 71;
 79; 85; 90; 91; 92; 93; 97; 109;
 114; 141; 144; 145; 148; 149;
 160; 165; 169; 191; 229; 230;
 231; 233; 236; 237; 264; 265;
 266; 267; 268; 269; 270; 271;
 272; 273; 274; 275; 276; 277;
 278; 285; 293; 309; 328; 354
 Gott 35; 92; 93; 111; 141; 142;
 163; 218; 231
 Königsherrschaft 219
 Ellipse 51
 Empfangen 201; 210
 Ende 76
 endlos 67
 Engel 207; 208; 291; 377; 381
 Entsprungene 35; 38; 92; 139
 Entstehen 190; 191; 370
 Logos 67
 Epanapher 53
 Epanaphora 48; 57
 Epiphanius von Salamis 61; 232;
 326
 Episode 260
 Erhalten 121
 Erlösung 112; 192; 204; 243; 260;
 264; 268; 318; 348; 365; 371
 Siehe auch Soteriologie
 Erneuerung 350
 Erscheinung 96; 117
 Erstgeborene 77; 383
 der ganzen Schöpfung 77
 Erstlingsfrucht 110; 112; 125; 341
 Erweiterung 191; 265
 Erweiterung, energetische 181
 Erzeuger 35; 38; 39; 90; 91; 97;
 100; 105; 109; 139; 151; 155;
 163; 169; 172; 173; 174; 175;
 182; 186; 190; 203; 214; 226;
 231; 241
 Definition 96
 Erzeugnis 39; 67; 68; 69; 90; 93;
 97; 98; 103; 105; 106; 144; 146;
 155; 159; 160; 169; 172; 173;
 174; 175; 179; 182; 189; 204;
 214; 226; 227; 240; 286; 287;
 379
 Definition 96
 Eschatologie 202; 247
 Ethik
 plotinische 99

- Eugenius 324
 Eunomius 13; 57; 89
 Eusebius von Cäsarea
 Verteidigung des Asterius 84
 Eusebius von Emesa 60; 85
 Eusebius von Nikomedien 17; 19;
 22; 82; 133; 212; 213; 214; 241;
 242; 354; 357
 Eustathianer 31; 33
 Eutyches 5
 Evidentia 53
 Evidentia scripturae 50
 Ewigkeit 42; 104; 149; 151; 156;
 157; 159; 160; 179; 192; 197;
 209; 221; 240; 242; 296; 367
 Sohn 70
 exegetisch 46
 Exemplum 53
 Existierende 92

 Fähigkeit *Siehe* Vermögen
 Falsatio verba Christi
 vel Scripturae 51
 Feuer 39; 40; 96; 97; 101; 102;
 144; 231; 235; 263
 Fleisch 76; 107; 109; 110; 111;
 115; 116; 120; 121; 123; 124;
 125; 126; 156; 157; 171; 179;
 180; 186; 189; 195; 201; 202;
 210; 215; 216; 218; 260; 265;
 272; 276; 282; 285; 289; 300;
 302; 303; 304; 306; 307; 311;
 312; 314; 315; 318; 319; 321;
 330; 331; 332; 333; 336; 337;
 338; 346; 348; 349; 352; 354;
 358; 375; 377; 378; 379
 Fleischwerdung 108; 113; 115;
 118; 201; 306; 334; 337; 350
 göttliche 337
 Zeitpunkt der Sohnwerdung 352
 Fragen, rhetorische 55
 Fremde 104
 Frühjudentum 261

 Gaben 74
 Galatien 133
 Ganze, das 95
 Gattung 99
 Gebilde 112 *Siehe auch* Geschöpf
 Geburt 25; 68; 325; 335; 358; 377
 geeint 93; 111; 115; 116; 124; 149;
 161; 201; 202; 267; 337; 343;
 354; 359; 364; 366
 Geheimnis 283

 Geist 8; 13; 14; 23; 26; 64; 69; 81;
 82; 90; 115; 116; 125; 126; 127;
 128; 148; 149; 191; 192; 194;
 205; 206; 207; 221; 232; 261;
 262; 265; 266; 267; 268; 270;
 271; 272; 273; 274; 275; 276;
 294; 307; 308; 309; 311; 312;
 325; 328; 334; 339; 340; 345;
 356; 370; 371; 372; 373; 380;
 381; 382; 383; 385
 Ausdruck der Heiligung 125
 Gottsein 85
 Geistsendung 74
 Geliebte 354; 364
 Geliebter 364; 366
 Gemeinschaft 235; 283
 Geometrie 265
 Gericht 76; 78; 218; 220; 221;
 253; 259
 Geschöpf 36; 39; 40; 61; 67; 82;
 93; 98; 103; 112; 124; 125; 146;
 168; 171; 172; 173; 175; 176;
 183; 185; 191; 200; 203; 205;
 206; 218; 225; 228; 235; 237;
 239; 242; 247; 252; 257; 270;
 273; 286; 287; 288; 290; 304;
 307; 309; 356; 357; 374; 377
 Geschöpfe 40; 67; 103; 203; 228;
 242; 287; 288; 304; 356; 377
 geteilt 228
 Gezeugte 35; 38; 41; 68; 78; 90;
 91; 92; 93; 94; 95; 96; 99; 105;
 139; 151; 159; 160; 176; 179;
 180; 197; 241; 242; 255; 258;
 293; 354
 Gezeugtsein
 Logos 146
 Gezeugtwordensein 67; 68; 69
 gleichewig 146; 159; 186; 287
 Gleichewigkeit 96
 gleichungezeugt 146
 Gliederungspartikel 51
 Gnadengabe 75; 121; 122; 124
 Gnadengaben 128
 Gnadengeschenk 120
 gnostisch 246; 261
 Gott
 aus dem Gott ist 90
 aus Gott Gott 90
 Einzigkeit 35; 92; 93; 111; 141;
 142; 163; 218; 231
 Götter 234
 zwei 233
 drei 80

- Gottesbegriff 139; 161; 164; 178;
 184; 248; 266; 272; 286
 Gottesgebälerin 118; 119; 347
 Gottessohn 36; 76; 108; 110; 111;
 118; 120; 204; 208; 209; 360
 Gottheit 4; 8; 30; 36; 37; 38; 40;
 65; 90; 92; 93; 97; 109; 117;
 118; 125; 141; 145; 146; 147;
 148; 149; 150; 152; 155; 172;
 173; 192; 194; 219; 229; 231;
 232; 234; 235; 237; 262; 265;
 275; 293; 315; 326; 345; 349;
 350; 372
 einzig 91
 Einzigkeit 4; 30
 wahre 63
 Göttlichkeit 111
 Christi 111
 Gottmensch 111; 117; 119
 Gottsein 37; 40; 281
 des Geistes 85
 Gregor von Elvira 313
 Gregor von Nazianz 326
 Gregor von Nyssa 129; 310; 326
 Griechen 230
 Gute 163

 Hand 200; 307; 309; 311; 330;
 341; 374; 376; 385; 386
 Häresievorwurf 77
 Haupt 194
 Hebion 313
 Heilsmittlerschaft 40
 Heilstitel 360
 Hellenen 91; 230
 Hellenisieren 36; 40; 230; 233
 Hellenisierende 130
 hellenistisch 261
 Herabkunft 332; 358
 Herr 109; 323; 326; 331
 Herrlichkeit 111; 202; 381
 Hervorbringung 91
 Hervorgang 67; 78; 94; 179; 180;
 181; 192; 218; 239; 240; 242;
 246; 254; 256; 257; 258; 277;
 278; 318; 372; 375; 380
 Herz 367; 375
 Heterousie 99
 Hieronymus 13
 Hilarius von Poitiers 86
 Holz des Lebens 178
 Homer 5; 384
 homonym 100
 Homonymie 95

 Homoousie 94; 95; 98; 99; 100;
 312; 353; 377
 homoousisch 40; 41; 83; 87; 93;
 103; 235; 258; 310; 312; 353;
 386
 Homoousität 99; 120
 Hossius von Cordoba 79; 80; 82
 Hypostase 22; 38; 61; 65; 71; 72;
 79; 85; 92; 93; 96; 97; 109; 118;
 142; 143; 148; 149; 152; 155;
 157; 159; 160; 179; 182; 195;
 196; 207; 214; 218; 221; 232;
 235; 236; 267; 269; 270; 271;
 281; 295; 336; 341; 345; 369;
 372; 379; 380
 oberste 214
 väterliche 92; 109; 124; 343
 zweite 240
 Hypostasen 82
 Trennung 82
 hypostasierend 173
 hypostatisch 150; 156; 157; 158;
 160; 163; 164; 186; 188; 190;
 191; 196; 234; 242; 287; 290
 hypostatische Differenz 82; 209;
 289
 Hypostatisches 92

 Ich 116
 Identifizierung 157; 162
 Gott und Logos 157; 162
 Logos und Vater 320
 Identität 93
 Logos und Sohn 380
 Paraklet und Pneuma 380
 Idiomenkommunikation 92
 Ignatius von Antiochien 261
 immanent *Siehe* inhärent
 immer 103; 106
 Imperativ 58
 Individuum 99
 In-Gott-Sein 78
 inhärent 160; 181; 188; 190
 Inkarnation 42; 69; 77; 78; 81;
 109; 110; 111; 115; 118; 128;
 179; 180; 191; 202; 205; 208;
 216; 217; 219; 226; 260; 264;
 281; 302; 308; 319; 328; 333;
 334; 340; 345; 354; 355; 356;
 357; 359; 360; 365; 367; 371;
 372; 374; 375; 379
 innergöttlich 38; 147; 156; 159;
 173; 182; 186; 188; 191; 253;
 255; 268

- In-Sein 40
 Isaak 291
 Iteratio 52

 Jakob 273; 291
 Jesus 77
 Judentum 161; 343
 Jude 75; 151; 180; 232; 284; 293;
 321; 343; 360; 362; 377
 Juden 91
 Julian, Kaiser 315; 335
 Julius von Rom 79; 87; 136
 jünger 363; 380
 Jungfrau 69; 74; 111; 117; 202;
 215; 302; 304; 315; 324; 347;
 350; 358; 368; 378

 Kategorie 94
 siebte 100
 Kategorisierung
 häresiologische 130
 Klemens von Alexandrien 326
 Kompositum 139; 160; 161; 163;
 165; 166
 Königsherrschaft 40; 77; 78; 82;
 211; 212; 213; 214; 215; 216;
 217; 218; 219; 220; 221; 247
 Anfang 4; 40; 211; 216; 217;
 221; 222; 226
 Ende 78; 217; 219
 endlos 221
 unvergänglich 221
 zeitlich begrenzt 76
 zweifache K. 215
 Königstitel 214
 Konkurrenz 277; 289
 Konstantin, Kaiser 132; 133; 134
 Konstantinsöhne 135
 körperlich 94; 95; 161; 273; 335
 Korrelation 40; 91; 95; 97; 98;
 100; 101; 102; 109
 Unumkehrbarkeit 101
 Kosmos 42; 151; 190; 192; 220;
 226; 242; 263; 284; 371
 Kraft 47; 65; 70; 105; 107; 108;
 111; 112; 116; 118; 125; 126;
 139; 141; 142; 148; 150; 156;
 158; 161; 162; 166; 168; 169;
 172; 176; 177; 181; 183; 189;
 190; 191; 193; 197; 200; 203;
 204; 206; 218; 253; 263; 278;
 305; 323; 324; 329; 331; 333;
 336; 339; 341; 342; 364; 384
 ewige 156; 175

 gezeugte 193
 Gott immanente 190
 in Gott 192
 zwei K. 148; 177

 Leben 77; 119; 194; 247; 307; 337
 Lebendigkeit 54
 Lehre 315; 323
 Leib 110; 125; 142; 204; 208; 229;
 263; 264; 266; 272; 304; 307;
 310; 320; 324; 344; 346; 350;
 367; 375; 377
 auf göttlichere Weise 111
 der Herrlichkeit 338
 Leiden 74; 115; 121; 122; 181;
 202; 204; 241; 264; 266; 272;
 282
 Auflösung 75
 des Menschen 74
 Leidensaussagen 75
 Licht 39; 96; 102; 144; 163; 186;
 187; 196; 220; 235; 241; 270;
 297; 298; 339
 Locus logicus communis 50
 Logik, peripatetische 99; 100
 Logos
 aus dem Vater 231
 aus Gott Gott 35; 37; 92; 108;
 111; 141; 143; 158; 341
 bezeichnender Laut 38
 Christus 35
 der Gott eigene L. 39; 103; 106;
 179; 203
 Eigenschaft Gottes 9
 eigentlicher Name 178
 Erschaffung 10
 ewiger L. 157; 175; 191;
 210; 368
 ewig in Gott 151
 Ewigkeit 10
 Existenz aus sich selbst 10
 Gesandte 332
 Gott 37
 göttlicher L. 119
 Hervorgang 78
 in Gott 162; 164
 In-Sein im Vater 275
 Menschwerdung 15; 36
 mit dem Vater 166
 Name des Vaters 38
 Name, eigentlicher 61
 Namen 10
 nicht einfach nur Gott 63
 nur L. 358

- Rückkehr 261
 ruhender L. 36; 41; 193; 247
 Sohn 287
 Sohnhaftigkeit 71
 Trennung von der Gottheit 181
 ungezeugt, ewig 10; 193; 353
 unzeugtes Wirkvermögen
 in Gott 190
 Verbindung von Mensch
 und Logos 36
 Verhältnis zu Gott 15
 wahrer Sohn 38
 wirkender L. 36; 41; 191; 193;
 247; 281
 zwei L. 156
 logoshaft 39; 104
 Logos incarnandus 282
 Logoslehre 22
 Logossohn 40; 41; 144; 209; 320

 Malchion 350
 Maria 67; 68; 69; 110; 111; 112;
 116; 117; 118; 124; 125; 126;
 226; 255; 306; 310; 312; 313;
 324; 325; 335; 339; 343; 345;
 347; 349; 350; 368; 375; 377;
 382; 383
 Gottesgebärerin 119
 Marius Victorinus 61; 310; 311;
 312
 Markellianer 22; 26; 27; 70; 79;
 224; 227; 259; 310; 312; 324
 markellianisch 36; 41; 87; 88; 181;
 188; 211; 262; 324; 327
 Markellianismus 312
 Maximus philosophus 3; 12; 13;
 14; 20; 22
 Mehr 305
 Mensch
 alter bzw. neuer 114; 119; 124;
 210
 aus Maria 73; 124; 126; 339; 345
 bloßer M. 110; 124; 202; 208;
 210; 301; 311; 313; 321; 324;
 331; 341; 343; 352
 den der Retter annahm 36; 42;
 278
 Gebilde des Logos 112
 Verbindung von Mensch
 und Logos 36
 wie ein M. 208; 348; 349
 Menschensohn 36; 108; 110; 111;
 118; 120; 125; 204; 208; 209;
 221; 360

 Menschliche 74; 202; 203; 349;
 367; 375
 Menschwerdung 110; 157; 192;
 193; 208; 209; 255; 260; 274;
 275; 276; 282; 284; 326; 332;
 356; 358; 361; 362; 364; 373
 Siehe Inkarnation und Logos
 Mit-Sein 40
 Mittel, rhetorische 57
 Mittler 36; 120; 123; 139; 193;
 204; 205; 206; 208; 209; 210;
 239; 261; 275; 321; 356
 Mittlerschaft 74
 Modalismus 97; 277
 Modi 91; 96; 97; 98
 monadisch 271; 276
 Monarchianismus 14
 Monarchie 38; 141; 219
 Monas 30; 79; 148; 151; 155; 174;
 181; 192; 197; 262; 264; 267;
 276; 318; 336; 380
 Siehe Gottheit, Einzigkeit
 Monismus 237
 Montanismus 75; 83
 montanistisch 75; 83
 Montanus 76
 Morgenstern 374; 377; 378
 Mose 205; 206; 208; 209; 291;
 331; 340
 Mutterleib 367; 375; 376

 Nachahmung 235
 Nähern 40; 203; 377
 Name 105; 112; 160; 176; 211
 Name, eigentlicher 61
 Namen 1; 18; 35; 38; 40; 78; 87;
 97; 105; 112; 127; 129; 132;
 139; 151; 161; 163; 165; 169;
 177; 178; 197; 206; 207; 212;
 218; 221; 223; 224; 227; 228;
 229; 259; 276; 280; 281; 283;
 289; 290; 291; 295; 303; 304;
 305; 307; 309; 314; 328; 330;
 338; 341; 345; 348; 359; 360;
 362; 363; 369; 370; 371; 374;
 383; 384
 Christi 77; 82
 des Logos 77
 neue und jüngere 178
 Narzissus von Neronias 80
 Natur
 der Natur nach 38; 90; 93; 100;

- 103; 104; 124; 125; 141; 142;
145; 172; 200; 203; 204; 212;
215; 227; 272; 280; 348
von Natur aus 91
Natureinheit 103
Natürliche 103
Nestorianische Streitigkeiten 5
Nestorius 5
Neues Testament 361; 362;
363; 368
neuplatonisch 353
Neuplatonismus 99
neupythagoreisch 265
Neuschöpfung 112
Nichtrelationalität 73
Nichts 79; 82; 104; 170; 287; 369
Nichtsubsistenz 228
Niedrigkeitsaussagen 121; 122;
124; 292
Nizäa (325) 70
nizänisch 83
Nous
Plotin 100
Numenius 214

Ökonomie 64; 69; 181; 192; 215;
218; 240; 253; 255; 256; 260;
269; 270; 271; 272; 275; 277;
281; 285; 289; 298; 305; 307;
318; 348; 372; 379; 380; 382
ggüber Ontologie 313
Origenes 150; 214; 236; 240; 243;
287; 326
Ornat 57
Ortswechsel 118
Ousia 30; 38; 85; 92; 93; 94; 95;
96; 97; 98; 101; 118; 142; 143;
144; 145; 155; 160; 162; 163;
164; 165; 166; 169; 172; 174;
182; 184; 207; 336
erste und zweite O.
des Peripatos 99

Paraklet 73; 74; 126; 127; 339;
380; 381; 382; 383; 384
Partitio 36; 37; 41; 51
Patriarchen 362; 363
Patirpassianismus 321
Paulinianismus 320; 321
Paulinus von Antiochien 324
Paulinus von Tyrus 80; 133;
150; 234; 241; 242; 243; 357;
362
Paulus von Samosata 1; 3; 5; 14;
19; 20; 26; 29; 30; 48; 75; 76;
77; 192; 232; 312; 317; 319;
321; 325; 326; 327; 346; 350
Percontatio 54; 58
Person 89; 95; 115; 129; 130;
149; 157; 182; 192; 194; 315;
316; 322; 380
Perspicuitas 47; 51
Pfingsten 74
Philastrus von Brescia 334
Philostorgius 13
Photin von Sirmium 1; 4; 5; 7; 8;
15; 17; 20; 22; 24; 26; 27; 30;
35; 45; 59; 67; 81; 83; 85; 87;
110; 115; 132; 135; 136; 137;
139; 148; 155; 159; 160; 166;
168; 178; 181; 182; 190; 201;
259; 266; 278; 301; 303; 308;
310; 311; 312; 313; 314; 315;
316; 317; 318; 319; 323; 324;
325; 326; 330; 331; 334; 335;
336; 337; 338; 339; 340; 341;
342; 343; 346; 347; 349; 350;
351; 361; 363; 371; 384; 385;
386
Photinianer 24; 323
Photinianismus 312
photinisch 30; 34; 58; 59; 61; 81;
83; 85; 86; 108; 135; 158; 303;
311; 312; 314; 315; 316; 317;
323; 325; 338; 342; 347; 350;
385
Platon 46; 105; 214; 230
Platoniker 261
Platysmos 266; 273; 274; 275;
276; 277; 278; 280; 310; 313;
314; 315; 316; 318; 325
Plotin 46; 99; 100; 214; 261; 262;
264; 265
Plutarch 263
Pneuma 116; 126; 127 *Siehe* Geist
Pneumatologie 116
Pneumatomachen 233
pneumatomachische Kontroverse 85
Polemik 22; 23; 27; 32; 47; 56;
57; 60; 75; 76; 78; 79; 80; 83;
121; 137; 180; 181; 232; 246;
261; 271; 284; 317; 328; 354;
368
Gottlosigkeit 76
Häresievorwurf 77
Polyarchie 142
Polytheismus 237
Porphyrius 46; 99; 100; 101;

- 103; 196; 230
 Präexistenz 61; 107; 196; 306
 Christi 107
 präkosmisch 64; 67; 195; 255
 Predigt 129
 Prinzip 90; 92
 Prinzipien 4
 Prinzipienlehre 139; 211
 Produkt 139; 175; 184; 189
 natürliches 146
 Produzent 146
 Prophet 30; 124; 180; 206; 215;
 221; 240; 282; 291; 322; 323;
 324; 325; 329; 332; 336; 341;
 342; 343
 prophetisch 62; 365
 Propositio 35; 37; 38; 39; 40;
 41; 42
 Proprium, personales des Vaters 92
 Prosopon 95
 Protogenes 79; 80; 82
 Pseudonyme 129
 Psilanthropismus 317; 318; 320;
 321; 322

 Qualität 101; 103
 Quaternität 309; 312
 Quelle 90

 Rechte 112; 341
 Rechten, zur 121
 Reductio ad absurdum 50
 Reductio ad infinitum 51
 Reiteration 57
 Relation 38; 39; 40; 91; 97; 98;
 101; 104; 105; 195; 215; 219;
 229; 285; 292; 355
 natürliche 94
 peripatesierende Definition 100
 Relationalität 90
 Relationsausdruck, ökonomischer
 und nicht:
 Bedingungsbezeichnung 64
 Relativa 91; 93; 98; 100
 Repetio 52
 Retter 36; 42; 111; 113; 116; 121;
 151; 193; 208; 209; 210; 247;
 265; 269; 278; 291; 296; 302;
 348; 377; 382
 Reversio 37; 42
 Rhetorik 25; 37; 47; 347
 Rhetorische Ellipse 53
 Romanum 59
 Rückkehr 78; 256; 258

 Rückverweis 52
 Ruhe 78; 105; 245; 246; 254;
 260; 261; 262

 Sabellianer 1; 130; 151; 230
 sabellianisch 106; 109; 293
 Sabellianisierende 130
 Sabellianismus 4; 8; 10; 20; 21;
 27; 39; 83; 88; 91; 95; 160; 172;
 173; 178; 229; 232; 271; 285;
 320; 321; 335
 sabellisieren 36; 40; 170; 172;
 230; 233
 Sabellius 1; 3; 4; 8; 9; 10; 19; 20;
 27; 31; 44; 72; 75; 76; 77; 130;
 131; 144; 145; 151; 155; 157;
 159; 160; 165; 169; 180; 185;
 230; 232; 271; 284; 293; 294;
 314; 317; 321; 325; 334; 347;
 369; 370; 372; 381
 Salbe 116; 347
 Salbung 115; 117; 126; 344; 345;
 346; 347
 Samosatener 4; 21; 130; 344
 samosatenische Tendenzen 86
 Samosatenismus 343
 Schöpfer 64; 67; 173; 190;
 193; 214; 226; 238; 240; 242;
 252; 262; 271; 286; 287; 288;
 299; 374
 Schöpfung 36; 41; 42; 67; 68;
 69; 77; 79; 91; 107; 108; 112;
 180; 191; 192; 193; 226; 238;
 239; 243; 248; 253; 254; 258;
 260; 261; 262; 264; 269; 274;
 275; 277; 282; 286; 287; 289;
 298; 304; 312; 318; 328; 348;
 354; 365; 371; 375; 376; 379
 Auflösung 261
 Untergang 78
 Zweck der Zeugung des
 Sohnes 67; 68
 Zweck der Sohnwerdung 237
 zwei S. 298
 Schöpfungsmittlerschaft 298
 Schoß 288; 290; 291; 298;
 315; 324; 367; 374; 375
 Schrift
 Altes Testament 127
 göttliche 35; 37; 96; 231
 Neues Testament 127
 Schriftgemäßheit 69
 Schrift Hermeneutik 61; 300; 303;
 361; 368; 376

- Schwäche 143; 202; 203; 205; 307
 Schwachsein 210
 Schweigen 78; 166; 193; 238;
 246; 247; 252; 261
 Seele 100; 320
 Plotin 100
 Seiende 92
 dem Sein nach 181; 189; 256;
 261; 264; 269; 275; 277
 Seinsanfang 40; 64; 67; 211;
 215; 221; 225; 226
 Seinsbegriff, adjektivischer 93
 Seinsgrund 92; 190
 Seinsmodi 95
 Seinsrelation 105
 Selbigkeit 65; 81; 99; 109; 117;
 127; 294; 384
 göttlicher und sich inkarnieren-
 der Logos 189
 Logos und Sohn 320
 Vater und Sohn 71
 zweinamige S. 229
 Selbstbezeichnung 106
 Selbstprodukt 139; 146; 168; 175
 Selbstverursachung 39
 selig 134
 Semi-Arianer 29
 Sendung 74; 115; 117; 126; 315;
 318; 323; 333; 335; 336; 337;
 344; 347; 348; 349; 371; 372;
 384
 Sordicence, östl. 62; 75; 80; 135;
 319; 347
 Sordicence, westl. 62; 63; 64; 65;
 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73;
 74; 75; 82; 83; 84; 213
 Stellenwert 84
 Sordika *Siehe* Sordicence, östl.
 oder westl.
 Sermocinatio 54; 58
 Severus von Antiochien 1
 Sitz im Leben 57; 58; 87
 Skotin 326
 Sohn
 Anfang 70
 aus Gott 79
 der aus einem 90
 Eigenschaft Gottes 9
 Ende 70
 Erschaffung 4
 'es war einmal, da er nicht war'
 40; 104; 212; 222; 227; 369
 Ewigkeit 70
 Existenz aus sich selbst 4
 Geschöpf 289
 Gezeugtsein 4
 Göttlichkeit 71
 größer als der Logos 295
 Heilsrelevanz 307
 im Vater 377
 immer aus dem Vater 369
 in Gott seiend 291
 Konstitutivum 352
 Leugnung des S. 262
 nicht aus dem Nichts 79
 Präexistenz 305; 357
 Priorität und Superiorität 304
 Selbstständigkeit im Vater 9
 sordicensische Definition 64
 Verbindung von Mensch
 und Logos 42
 wahrer S. 63
 wahrhaft S. 142; 161; 207; 226
 Werden 82
 Sohnbegriff 189; 281
 Sohnsein 38; 42; 63; 66; 285; 286
 Sohnvater 72
 Sohn-Vater-Relation
 menschliche 106
 Sonne 96
 Soteriologie 22; 69; 74; 75; 89;
 110; 111; 116; 119; 120; 121;
 122; 125; 128; 191; 209; 210;
 215; 225; 253; 257; 260; 282;
 330; 350; 354; 378
 Erneuerung 77; 112; 114; 120;
 125; 350
 Souveränität Gottes 67
 Sprechakt 243
 Sprechen 166
 Stoa 261
 Stoavorwurf 42
 stoisch 41; 180; 261; 262; 263;
 264; 265; 280; 353
 subordinatianisch 84; 98; 187
 Subordination 63; 98; 163; 206;
 215; 299
 Subsistenz 4
 Substanz 162; 311
 Syllogismen 48
 Syllogismus 38
 Syllogistik 46
 syllogistisch 108
 syndetische Anapher 53
 Synode von Alexandrien (340) 213
 Synode von Alexandrien (362) 22
 Synode von Ankyra (358) 88
 Synode von Antiochien (341) 58;

- 73; 87; 136; 214; 386
 Synode von Konstantinopel
 (336?) 132; 133; 136; 347
 Synode von Nizäa (325) 133; 347
 Synode von Rom (340/341) 58;
 136; 386
 Synode von Serdika (342) 213; 386
 Synode von Sirmium (351) 386
 Synode von Tyrus (335?) 136
 Synode zu Mailand (345) 347
 Synode zu Sirmium (351) 313;
 336; 363
 Tag 178
 Tauffbefehl 126; 163; 207; 383
 Taufe 127; 307; 308
 Taufformel 209; 307
 Taufsymbol 308
 Teile 95
 Teilhabe 355
 Tempel 113
 des Salomo 113
 Terminus ante quem 61; 83
 Terminus post quem 60
 Tertullian 232
 Tetras 61; 309; 310; 312; 314; 316
 Teufel 216
 Theodor von Heraclea 119
 Theodor von Mopsuestia 346
 Theodoret von Kyros 372
 Theophanien 363
 Theophrastus von Tyana 73; 74
 Titel
 Christi *Siehe* Namen
 und Namen, Christi
 Tomus ad Antiochenos (362) 88
 Trennung
 räumliche 334
 Trias 181; 192; 206; 207; 262;
 268; 310; 318; 335; 336; 340;
 372; 380
 Trinität 4; 15; 22; 30; 33; 65; 67;
 89; 94; 97; 99; 182; 209; 294;
 295; 311
 Trinitätslehre 33
 Trionymität 232
 Tropiker 233
 Tropos-Lehre 97
 Tröster 127; 380 *Siehe* Paraklet
 τρόπος-ὑπάρξεως-Lehre 98
 Tür 77; 178
 Übereinstimmung
 von Vater und Sohn 82
 Übergangshinweis 51
 Übernahme der Argumentation 152
 Übernahme der Schriftherme-
 neutik 61
 Übernahme der theologischen
 Position 61; 179; 338
 Übernahme von Elementen 266
 Überordnung
 Vater über den Sohn 73
 umkleidet 111
 Unabgesondertsein 294
 uneigentlich 156; 157; 176; 178;
 190; 281; 354
 Ungehorsam 202
 ungetrennt 90; 91; 94; 95; 141;
 142; 144; 148; 150; 157; 159;
 165; 194; 231; 263; 287; 334;
 348
 Ungewordene 148; 150; 190
 Ungezeugtheit 156; 159; 197
 Unsagbare 163
 unsichtbar 67
 Untergang der Welt 78
 Unterschiedlichkeit 101; 103
 Untrennbarkeit 147; 150; 384
 Unumkehrbarkeit 101; 102; 104
 der Modi in der Korrelation 97
 Unverwechselbarkeit
 Vater und Sohn 97
 Urbild 93; 104; 186; 215; 219; 230
 Urgrund 92
 Ursache 5; 38; 39; 91; 92; 97; 98;
 146; 147; 151; 169; 173; 184;
 238; 271; 274; 339; 352; 353;
 355; 361
 Ursacius 68; 74; 79; 82
 Ursprung 35; 38; 91; 94; 106;
 139; 141; 142; 143; 145; 146;
 148; 149; 151; 155; 163; 194;
 197; 214; 219; 268; 275
 eigener 145
 Logos 146
 zwei U. 158
 Ursprungsverhältnis 38
 Valens 68; 74; 79; 82
 Variatio 270
 Mangel an 57
 Vater
 der, aus dem 90
 Gedanke des V. 291
 Größersein 73

- | | | | |
|---------------------------------|-------------------------|---------------------------------|---------------------------|
| Herrlichkeit | 111 | Wachstum | 326 |
| Kenntnis vom V. | 363 | Wandelbarkeit | 246; 256 |
| logische Vorordnung gegen- | | Wandlung | 337 |
| über dem Sohn | 109 | Wärme | 101 |
| Quelle der Gottheit | 90 | Weg | 178 |
| Sendende | 332 | Weinstock | 178 |
| Vorausgängigkeit | 373 | Weisesein | 104 |
| wahrhaft V. | 161; 207 | Weisheit | 4; 9; 39; 65; 96; 102; |
| Wille | 80 | 104; 105; 107; 108; 111; 112; | |
| Wollen und Wille | 82 | 118; 131; 139; 141; 142; 143; | |
| Vater und Sohn | | 144; 145; 156; 158; 161; 162; | |
| Zweiheit | 4 | 163; 164; 165; 166; 168; 170; | |
| Vatersein | 66 | 171; 172; 176; 177; 178; 183; | |
| Veränderlichkeit | 274; 288 | 184; 188; 190; 191; 193; 195; | |
| Verba ficta | 53 | 197; 200; 204; 220; 230; 231; | |
| Verbindung | 294 | 235; 253; 278; 329; 331; 333; | |
| Vereinigung | 111 | 341; 342; 364; 384 | |
| vereint | 112 | die Gott eigene W. | 39; 142; |
| Verfasser-Ego | 54 | 170; 184; 203 | |
| Verfasserschaft | 5; 7; 8; 11; 12; | Eigenschaft Gottes | 9 |
| 14; 18; 20; 22; 25; 26; 33; 34; | | wahre W. | 203 |
| 45; 58; 355 | | zwei W. | 148; 156; 177 |
| Verminderung | 99 | Weniger | 305 |
| vermischt | 111; 112; 125 | Werden | 110; 148; 149; 176; 179; |
| Vermischung | | 190; 191; 201; 225; 240; 269; | |
| Logos und Fleisch | 125 | 272; 289; 290; 296; 354; 359 | |
| Vermittler | 193 | außerhalb | 147 |
| Vermittlung | 120; 121; 124; 205; | Christi | 70 |
| 337; 355 | | Logos | 67; 146 |
| Vermögen | 126; 151; 191; 193; | Sohn | 82; 150 |
| 204; 238; 243; 247; 248; 252; | | Werkzeug | 312 |
| 253; 254; 255; 275 | | Wesen | <i>Siehe</i> Ousia |
| vernünftig | 104 | wesenhaft | 38; 40; 91; 94; 102; 103; |
| Vernünftige | 101 | 106; 108; 142; 143; 144; 145; | |
| Vernünftigsein | 104 | 160; 170; 195; 197; 203 | |
| Verursacher | 91 | Wesenhaftes | 92 |
| Verursachtes | 173 | Wesensbegriff, substantivischer | 93 |
| Vielursächlichkeit | 146 | Wesenseigenschaft | 101; 103; 184; |
| Vielursprünglichkeit | 139; 141; | 196; 230; 286 | |
| 145; 156 | | Wille | |
| virtus | 315; 323; 324 | des Vaters | 80; 82 |
| Vollendung | 77; 78; 220; 221; 259; | Willen | 104 |
| 260; 261; 277 | | Willensdifferenz | 201; 234 |
| Vollkommener | 215 | Willensübereinstimmung | 234 |
| Vollkommenheit | 40; 93; 229; 238; | Wirken | 190 |
| 243; 248; 330 | | göttliches | 139 |
| Vollmacht | 120; 123; 194; 205; 209 | Wirkung | 274 |
| voranschreiten | 203 | Wohnstätte | 110; 111; 112; 113; 117 |
| Vorsehung | 263 | Wohnungnehmen | 320 |
| Vorstellung | 160 | Wohnungsnahme | 113 |
| und nicht: | | Wurzel | 90 |
| Begriff | 103 | | |
| Vorverweis | 51 | Zahlenlehre | 265 |
| | | Zeitlichkeit | 246; 288 |

- Zeugung 41; 42; 67; 68; 69; 78;
 80; 81; 82; 83; 91; 94; 99; 101;
 102; 103; 104; 105; 106; 111;
 115; 160; 173; 175; 179; 180;
 181; 187; 201; 212; 217; 225;
 226; 238; 239; 240; 242; 252;
 253; 254; 255; 256; 257; 258;
 259; 286; 315; 318; 325; 335;
 336; 353; 364; 367; 368; 369;
 371; 374; 375; 376; 377; 379
 Definition 173
 Leugnung der Z. 174
 menschliche Z. 281
 philosophische Grundle-
 gungen 99
 serdicensische Definition 64
 Zeugung, plotinisch
 Prozeß der Verminderung 99
 Zugleichsein 100
 Zunahme 202
 Zusammengesetzte 162
 Zusammensein 69; 174
 Zusammenziehen 41; 325
 Zweck
 zum Z. der Schöpfung 67
 zwei 1; 3; 4; 5; 6; 9; 11; 12; 13;
 14; 15; 17; 19; 21; 28; 32; 35;
 36; 42; 46; 75; 77; 79; 80; 93;
 94; 95; 96; 97; 107; 116; 128;
 130; 134; 141; 142; 145; 148;
 149; 152; 155; 156; 157; 159;
 160; 162; 168; 169; 170; 173;
 177; 178; 182; 188; 203; 211;
 219; 221; 228; 229; 231; 232;
 234; 237; 238; 240; 256; 257;
 261; 271; 273; 281; 289; 295;
 306; 307; 310; 311; 312; 316;
 320; 323; 328; 333; 334; 340;
 358; 361; 364; 366; 369; 375;
 379; 380
 Söhne 108
 Kräfte 5
 Prinzipien 4
 Weisheiten 4
 Zwei-Christi-Lehre 175
 zweifach 194
 Zweifache 162
 Zweifaches 117
 zweigestaltig 69; 155; 166; 174
 Zwei-Götter-Lehre 233
 Zweiheit 4; 38; 39; 40; 90; 91;
 92; 93; 97; 100; 114; 127; 155;
 160; 182; 229; 230; 231; 232;
 235; 237; 293; 371
 Zwei-Hypostasen-Lehre 182
 Zweihypostasie 73; 84; 95; 152;
 157; 219
 Zwei-Kräfte-Lehre 156
 Zwei-Logoi-Lehre 61; 146; 147;
 148; 156; 157; 163; 172; 173;
 175; 177; 178; 184; 185; 204;
 218; 253; 292
 zweinamig 228; 229
 Zwei-Ousien-Lehre 182
 Zweitursache 146; 160
 Zweiursprünglichkeit 139; 141;
 145; 152; 160
 Zwei-Ursprungs-Lehre 152; 178
 Zwei-Weisheiten-Lehre 184; 185

5. Griechische Begriffe

ἀγαπητός	5; 384	βασιλεία	219
ἀγένητος	191	βουλή	354
ἀγέννητος	191		
ἄγονος	90	γεγεννημένον	68
ἀδιαίρετος	150; 236	γεγενῆσθαι	191
ἀδιάστατος	148; 236	γεγεννημένον	67
αἰδιότης	191	γεγενῆσθαι	191
αἰδίως ὑπάρχων	203	γενητός	70
ἀληθεία	161	γενῆν	70; 375
ἀληθινὸς θεός	63; 373	γέννημα	180
ἀληθῶς υἱός	101; 282	γένος	94; 99
ἄλλο καὶ ἄλλο	182	γίγνεσθαι	67; 70; 179; 225
ἄλογος	104	γίγνεσθαι = sein	67
ἅμα	101	γίγνεσθαι = werden	68
ἅμα τῇ φύσει εἶναι	100		
ἁμέριστος	148; 236	διαφορά	101
ἀναδρομή	258	διχῶς	116; 343
ἀνακεράννυμι	125	διώνυμος	232
ἀνάκρasis	125	δόξα	235
ἀναμίγνυσθαι	125	δυνάμει	157; 181; 187; 192;
ἀνούσιον καὶ ἀνυπόστατον	223		193; 207; 218; 238; 242; 252;
ἄνωθεν ἀρχή	149		253; 255; 264; 275; 281; 282;
ἀπαράλλακτος	219		283; 284; 285; 289
ἀπαύγασμα	102	δύναμις	72; 125; 189; 253;
ἀπλῶς	358		268; 287
ἀποτίκτειν	226	ἐγώ	231
ἀπό	96	εἶδος	99
ἀρχή	149; 158; 219	εἰκὼν ἀληθινή	113
ἀρχὴ θεότητος	148	εἷς καὶ ὁ αὐτός	332
ἀσθενῶν	115	εἰσάγω	155
ἄσχιτος	147	ἐκ	96
ἀτελὴς εἶναι	238	ἐκ θεοῦ θεός	90; 164; 377
ἄτομα	99	ἐκτεινομένην	256
ἄτομον	99	ἐκτείνεσθαι	262; 264
ἀτοπία	51	ἐκτός	255
ἄτοπον	50	Ἑλληνίζειν	234
αὐτοσοφία	163; 164	ἐμέ	115
αὐτόφως	163	ἐμπίπτω	155
αὐτόλογος	163; 165; 230; 338	ἐν εἶναι	235
αὐτόνους	163	ἐνδον νοητῶς ἐτοιμάζειν	246
αὐτόθεος	163	ἐνέργεια	189
αὐτοζωή	163; 337; 338	ἐνεργεία	157; 161; 193; 218;
ἄχρι	220		
ἀχώριστος	148; 150; 157; 159; 236		
ἀχώριστον	294		

238; 242; 245; 251; 252; 253; 255; 264; 265; 275; 281; 282; 285; 307; 350		μονὰς ἀδιαίρετος	159
ἐνθυμέομαι	246	μονογενὴς	5; 289; 303; 304; 383; 384
ἐνθύμησις	246	νεώτερος	362
ἐνότης	149; 267; 294	ὁ πάντοτε ὢν	70
ἐνώω	295; 332	οἱ περὶ Ἐυσέβιον	8; 212
ἐξαγαγεῖν	375	οἰκείωσις	350
ἐξαλειφθῆναι	125	οἰκονομικῶς παραιτουμένου	121
ἐξαφανίζομαι	125	ὁμοούσιος	11; 99
ἐπιφάνεια	358	οὐσία	21; 30
ἔργα	287	οὐσιώδης	102; 184; 196; 197
ἕτερος καὶ ἕτερος	195; 332	οὐσιώδης λόγος	101; 196
ἕως	220		
ζωή	337	πάθος ὑπομένειν	264
ἡσυχία	260	πατήρ	268
θεικῶς ἐνεργουμένου	121	πατρικὴ ὑπόστασις	21
θεὸς γεννητικός	90	πεινῶν	115
θεοτόκος	119	πλατυσμός	265
θεός	268; 328	πλατύνεσθαι	262; 264; 265; 267
θεότης	145	πλέον	304
θερμότης	102	ποιεῖν	375
ἴδιον	103	ποιεῖσθαι	225
ἴδιος	102	ποιήματα	287
ἴδιος τοῦ πατρός	173	ποιότης οὐσιώδης	101
καθ' ἑαυτὸν ὕφεστώς	146; 147	πολύς	328
κατ' αὐτόν	157	προβάλλειν	226
κατ' ἐπίνοιαν	174; 177; 178	προβάλλεσθαι	237; 240; 247
κατὰ φύσιν/φύσει	103	προβολή	240; 241
καταχρηστικῶς	176	προελθόν	179
κοινωνία τῆς δόξης	235	προκοπή	195
κτίζειν	237; 375	πρόοδος	258
κτίζεσθαι	225	πρὸς τι	100
κτίσμα	175	πρωτότοκος	289; 304; 383
κτίσματα	287	102	
λογίζεσθαι	246	σάρκωσις, ἡ θεία	119
λογικός	104	σιωπᾶν	246
λόγος ἐνδιάθετος	166	Σκοτεινός	326
λόγος προφορικός	166	σοφία	72
λόγος τῆς οὐσίας	99; 101	σοφός	104
μοναρχία	145; 148; 151; 155; 219	συγκραθῆναι	125
μονὰς	89; 145; 149; 150; 264; 267; 268	σύγκρασις	125
		συμβεβηκός	101; 102; 166
		συμφωνία	235
		τὸ συναμφοτέρον	114; 117; 333; 343; 351; 355; 358
		συνάπτω	294; 295
		συνάφεια	294; 295

συνεργεῖν	243	ὑπόστασις	21; 30
συντέλεια	259	ὑφεστῶς	197
συστέλλεσθαι	262; 264		
συστελλομένην	256	φέρειν	302
σωτηρία	307	φλυαρήματα	57
		φοβέομαι	155
ταυτότης	384	φύειν	226
τεχνίτης	64		
τριάς	126; 149; 264; 267	χρῖσις	115
τριώνυμος	232		
τροπή	118	ψιλὸς ἄνθρωπος	175
τρόπος	97		

SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

1. TERTULLIANUS. *De idololatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. WASZINK and J.C.M. VAN WINDEN. Partly based on a Manuscript left behind by P.G. VAN DER NAT. 1987. ISBN 90 04 08105 4
2. SPRINGER, C.P.E. *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*. 1988. ISBN 90 04 08691 9
3. HOEK, A. VAN DEN. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. 1988. ISBN 90 04 08756 7
4. NEYMEYR, U. *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*. 1989. ISBN 90 04 08773 7
5. HELLEMO, G. *Adventus Domini*. Eschatological Thought in 4th-century Apses and Catecheses. 1989. ISBN 90 04 08836 9
6. RUFIN VON AQUILEIA. *De ieiunio* I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von H. MARTI. 1989. ISBN 90 04 08897 0
7. ROUWHORST, G.A.M. *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle. 2 vols: I. Étude; II. Textes. 1989. ISBN 90 04 08839 3
8. RADICE, R. and D.T. RUNIA. *Philo of Alexandria*. An Annotated Bibliography 1937–1986. In Collaboration with R.A. BITTER, N.G. COHEN, M. MACH, A.P. RUNIA, D. SATRAN and D.R. SCHWARTZ. 1988. repr. 1992. ISBN 90 04 08986 1
9. GORDON, B. *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. 1989. ISBN 90 04 09048 7
10. PROSPER OF AQUITAINE. *De Providentia Dei*. Text, Translation and Commentary by M. MARCOVICH. 1989. ISBN 90 04 09090 8
11. JEFFORD, C.N. *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*. 1989. ISBN 90 04 09127 0
12. DROBNER, H.R. and KLOCK, CH. *Studien zur Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*. 1990. ISBN 90 04 09222 6
13. NORRIS, F.W. *Faith Gives Fullness to Reasoning*. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by F.W. NORRIS and Translation by LIONEL WICKHAM and FREDERICK WILLIAMS. 1990. ISBN 90 04 09253 6
14. OORT, J. VAN. *Jerusalem and Babylon*. A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. 1991. ISBN 90 04 09323 0
15. LARDET, P. *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*. Un Commentaire. 1993. ISBN 90 04 09457 1
16. RISCH, F.X. *Pseudo-Basilius: Adversus Eunomium IV-V*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1992. ISBN 90 04 09558 6
17. KLIJN, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9
18. ELANSKAYA, A.I. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*. ISBN 90 04 09528 4
19. WICKHAM, L.R. and Bammel, C.P. (eds.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Essays in Tribute to George Christopher Stead. 1993. ISBN 90 04 09605 1
20. ASTERIUS VON KAPPADOKIEN. *Die theologischen Fragmente*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent. 1993. ISBN 90 04 09841 0

21. HENNINGS, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14.* 1994. ISBN 90 04 09840 2
22. BOEFT, J. DEN & HILHORST, A. (eds.). *Early Christian Poetry.* A Collection of Essays. 1993. ISBN 90 04 09939 5
23. MCGUCKIN, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy.* Its History, Theology, and Texts. 1994. ISBN 90 04 09990 5
24. REYNOLDS, Ph.L. *Marriage in the Western Church.* The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. 1994. ISBN 90 04 10022 9
25. PETERSEN, W.L. *Tatian's Diatessaron.* Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. 1994. ISBN 90 04 09469 5
26. GRÜNBECK, E. *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache.* Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. 1994. ISBN 90 04 10021 0
27. HAYKIN, M.A.G. *The Spirit of God.* The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. 1994. ISBN 90 04 09947 6
28. BENJAMINS, H.S. *Eingeordnete Freiheit.* Freiheit und Vorsehung bei Origenes. 1994. ISBN 90 04 10117 9
29. SMULDERS s.J., P. (tr. & comm.). *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum.* 1995. ISBN 90 04 10191 8
30. KEES, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa.* 1995. ISBN 90 04 10200 0
31. BRENT, A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century.* Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. 1995. ISBN 90 04 10245 0
32. RUNIA, D.T. *Philo and the Church Fathers.* A Collection of Papers. 1995. ISBN 90 04 10355 4
33. DE CONICK, A.D. *Seek to See Him.* Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. 1996. ISBN 90 04 10401 1
34. CLEMENS ALEXANDRINUS. *Protrepticus.* Edidit M. MARCOVICH. 1995. ISBN 90 04 10449 6
35. BÖHM, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg.* Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa. 1996. ISBN 90 04 10560 3
36. VINZENT, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV.* Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3